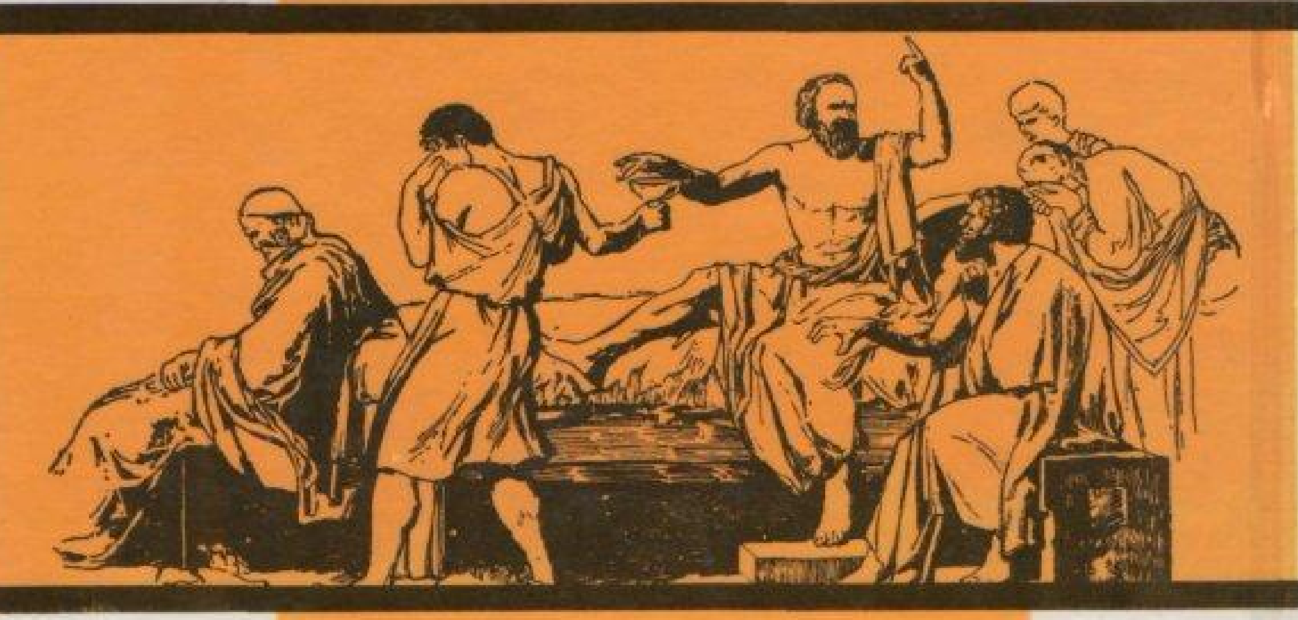
الموسوعة الفلسفية المختصرة



نقلها عن الإنجليزية

فؤاد كامل   جلال العشري

عبد الرشيد الصادق

راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية

الدكتور زكي نجيب محمود

دار القلم

بيروت - لبنان

الموسوعة الفلسفية المختصرة

نقلها عن الإنجليزية

فؤاد كامل — جلال العشري — عبد الرشيد الصادق

راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية

الدكتور زكي نجيب محمود

دار القلم

بيروت - لبنان

مقدمة

بقلم المحرر

لعل هناك ميادين للبحث تقتصر فيها المهمة الرئيسية للقائم بعملية التجميع لموسوعة ما ، والمغتبط لما يفعل ، على جمع طائفة من المقالات المحايدة التى تعرض النتائج الرئيسية المتفق عليها • والظاهر أن هذا القول يصدق بالنسبة للعلوم الا فيما يتعلق بأحدث ما وصل اليه البحث من تخوم ، وما لا يزال تأملات عند طلائع السير العلمى • أما الفلسفة ، فليس فيها مجموعة من النتائج متفق عليها باجماع محترفيها ، وذلك لأسباب سنبسطها فى موضع تال من هذه المقدمة •

قال ديكارت فى كتابه « مقال فى المنهج » :

« ليس فى نطاقها (أى فى نطاق الفلسفة) أمر واحد ليس موضعا للخلاف حتى اليوم • » وهو قول يصدق فى القرن العشرين صدقه فى القرن السابع عشر • ومن هنا كانت أية مجموعة من الاجابات التى توضع لمشكلات الفلسفة الرئيسية – بالغة مابلغت شهرة مؤلفيها – اما أن تمثل وجهة واحدة من بين مالا يحصى من وجهات النظر وأن تكون بمثابة بيان حزبى ، واما أن يظل يناقض بعضها بعضا • ويترتب على هذا أنه لا يمكن لأية موسوعة فلسفية أن تضطلع بتقديم اجابات قاطعة لمشكلات الفلسفة دون أحد أمرين : فاما أن تخدع قراءها بأن تصور لهم ما هو فى حقيقة الأمر أحد الآراء المتخاصمة على أنه الاجابة المتفق عليها ، واما أن تربكهم بسلسلة من الاجابات المتعارضة ، ولما كان الأمر كذلك فقد آثرنا ألا نجيب عن هذه الأسئلة اطلاقا •

ولهذا فالباحث فى هذه الموسوعة سيبحث عبثا عن حل للغز الكون بل انه سيبحث عبثا عما يقال عن حقيقة المادة أو عدم حقيقتها ، وعما اذا كانت المعايير الأخلاقية موضوعية أو ذاتية ، أو عن العلاقة بين العقل والبدن • لكن يبقى مع ذلك مهام كثيرة أخرى يمكن لموسوعة فلسفية أن تؤديها ، فمن الممكن – أولا – تقديم شروح للمصطلحات الفنية الرئيسية التى يستخدمها الفلاسفة على اختلاف آرائهم . ذلك أن مصطلحات من قبيل « تحليلى » و « مقولة » و « كلى » و «جدل» و « معطى حسى » تستخدم فى النصوص الفلسفية بصفة مستمرة ولا يمكن لمعجم – حتى ولو كان أفضل المعاجم – أن يقدم لها شرحا وافيا • ثم يمكن – ثانيا – تقديم عرض للاجابات الرئيسية عن الأسئلة الفلسفية ، أعنى لتلك المواقف النموذجية التى يشيع الأخذ بها شيوعا جعلنا نطلق عليها أسماء من قبيل الواقعية ، والمثالية ، والواحدية ، والثنائية ، والاسمية ، والتصورية ، والعقلية ، والتجريبية ، فهذه المذاهب أقرب الى أن تكون هياكل لمواقف فلسفية منها الى أن تكون اجابات وافية ؛ وان فيلسوفا جديرا بالاعتبار لا يمكن أن يوصف وصفا وافيا بأنه يعتنق مزيجا – أى مزيج – من هذه المذاهب ، لأن لديه دائما اضافته الجديدة الخاصة به والتى يتصدى لتقديمها • لكن قراءة الفلسفة مستحيلة على من يبتغيها دون شىء من الفهم لهذه المصطلحات وذلك على الرغم من خطورة الكثير منها وتضليلها •

ثم يمكن – ثالثا – عرض أعمال الفلاسفة وآرائهم كل على حدة بصورة موجزة ؛ نعم انه لا شك فى أن هذا العرض لن يغنى كل الغناء عن

قراءة الفيلسوف نفسه ، لكن اما أن يمدنا بمعلومات تقوم من فلسفة الفيلسوف مقام الأرضية من الصورة ، واما أن يكون دليلا أوليا يهدينا فى قراءة مؤلفاته •

ويمكن – أخيرا – أن تشار اشارة يسيرة الى الميادين الرئيسية للبحث الفلسفى ، وذلك بمقالات تكتب عن المنطق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة والأخلاق وعلم الجمال تحاول أن تبين ماهى المشكلات الفلسفية التى يعالجها الفلاسفة فى نطاق هذه الميادين • ومعظم مقالات هذه الموسوعة يندرج فى مجموعة أو فى أخرى من هذه المجموعات الأربع وهى : شرح المصطلحات الفنية ، وتعريف بالمذاهب المشهورة ، وعرض للفلاسفة كل على حدة، ووصف عام للميادين الرئيسية فى البحث الفلسفى. لكن أكثر الكتاب أمانة ونزاهة لابد – حتى فى مقالات من هذا القبيل – أن يقع فى شىء من التحيز لأنه لابد أن يختار ويشرح ويفسر ؛ بيد أنه فى امكان القارىء اذا ما وضع فى اعتباره هذا التحفظ الذى لا مناص منه ، أن يطمئن الى أنه واجد هنا معلومات دقيقة بدلا من تعبيرات يتحيز بها أصحابها لرأى خاص •

على أن هذه الموسوعة موجزة ، ولا جدال فى أن تحقيق الايجاز يقتضى حذف المواد التى لا تقتضيها الضرورة • لكن على المحرر مع ذلك أن يواجه قرارات عسيرة ؛ فهل يحاول أن يضمن الموسوعة مقالات فى كل موضوع قد يتوقع أو قد يأمل قارىء – غير مسرف فى توقعه أو أمله – أن يجد عنه بعض العلم ؟ ان محاولة كهذه مصيرها الى الفشل ، لكنها حتى بصرف النظر عن هذا لا يمكن أن تتم الا نظير ايجاز المقالات جميعا ايجازا شديدا. زد على ذلك أن هذا الاجراء معيب بنقص يحسم لنا الأمر حسما وهو أن موضوعات كثيرة لا يمكن أن يقال فيها شىء يستحق الذكر فى حيز مقالة قصيرة ؛ فتاريخ ميلاد كانت وتاريخ وفاته وقائمة بأهم مؤلفاته الفلسفية يمكن أن تكتب فى مقالة لا يتجاوز عدد كلماتها مائة كلمة ، أما اذا أردنا أن نقدم عرضا لآراء كانت ، كائنا ما كان هذا العرض ، فمن المحقق أن شيئا يقال فى فقرة أو فقرتين قصيرتين لابد أن يتصف بما هو أسوأ من عدم النفع ، لأنه سيكون غير مفهوم فى معظمه ومضللا حيث يكون مفهوما • والواقع أن المقالة التى عن كانت فى هذه الموسوعة تشمل ستة آلاف كلمة تقريبا ، وسوف يتبين القارىء المطلع على الفور – وهذا ماينبغى أن نطالب القارىء غير المطلع أن يسلم به – أن هذه المقالة عرض بسيط واضح لفلسفة كانت كاقصى مايكون العرض البسيط الواضح لفلسفة كانت اتفاقا مع الدقة ، وأن ليس فيها ما يمكن أن يحذف فى عرض يسعى الى انصافه ؛ فستة آلاف كلمة فى هذه الحالة هى الحد الأدنى الملائم لتوافر الدقة وامكان الفهم •

الايجاز المسرف فى المقالات ، كل على حدة ، ليس اذن بالمنهج المعقول لتحقيق ايجاز شامل فى المجموع ، لذلك حددنا العدد الاجمالى للمقالات التى تحتويها (هذه الموسوعة) متبعين فى ذلك مبدأ هو : أنه من الأفضل أن نحصل على عدد متوسط من المقالات المفيدة من أن نحصل على عدد كبير من المقالات غير المفيدة ، هذا على الرغم من أن للاختيار نقائصه • وبصرف النظر عن المجهود البين الذى بذلناه لتضمين الموسوعة ماهو مهم بدلا مما هو غير مهم وللتنبؤ بما عسى أن يبحث عنه القارىء على أرجح الظن ، فهناك عدد من المبادىء التى قامت فى عملية الاختيار بدور من المفيد أن نطلع عليه القارىء •

أول المبادىء وأهمها هو أننا اخترنا تفسيرا ضيقا الى حد ما لما عساه أن يكون قوام الفلسفة ، تفسيرا أقرب الى ماتعارف عليه الفلاسفة المحترفون فى المأثور الفلسفى الغربى منه الى العرف الشعبى. فالفيلسوف فى نظر التفكير الشعبى رجل صاحب مبدأ سام ، وهو معصوم كاقوى ما تكون عصمة الانسان مما يشغل الفانين من عامة الناس من

اهتمامات ومشـــكلات قصيرة الأجل ، فهو رجل هادىء لا يجفل فى مواجهـــة الشدائد ، يحمل رسالة الى الناس تدلهم كيف يحيون أفضل حياة وأحكمها ، رسالة تسمى « فلسفة الحياة » . لكن الفلاسفة فى المأثور الغربى لم يحرزوا شهرتهم بفضل سمات من هـــذا القبيل حتى ولو كانوا يتصفون بها، فقد أحرز أفلاطون وأرسطو والأكوينى وديكارت ولوك وباركلى هيوم وكانت وغيرهم من الفلاسفة الغربيين مكانتهم العظيمة بطرق جد مختلفة عن هـــذه الطرق ، وانه ليعد ــ بصـــفة عامة ــ خروجا عن الموضوع أن نسأل عن « فلسفتهم فى الحياة » . ولعل الفلسفة فى الغرب لم توائم هذه الصـــورة الشعبية الا لفترة قصـــيرة قرب ميلاد المسيح عندما كان الحكماء الرواقيون والأبيقوريون يتجادلون فى الطريقة التى ينبغى أن تعاش بها الحياة . أما الفلسفة الشرقية فباستثناء عدد قليل يستوقف النظر (من فلاسفتها) قد كانت فى صورتها التقليدية أكثر اتفاقا مع هـــذا التصور الشـــعبى ؛ أما وقد قررنا أن نقصر مجالنـــا على الفلسفة كما مارسها كبار الفلاسفة الغربيين ،فقد أبعدنا بناء على ذلك الفلسفة الشرقية التقليدية . وليس فى هذا القرار ايحاء بأن الحكماء البوذيين والكنفوشيين غير جديرين بالاهتمام ، كل ماهنالك أن أعمالهم ليست على علاقة وثيقة بأعمال الفلاسفة الغربيين ، وأنه ليس من الممكن أن نجمع موضوعين فى نطاق موسوعة واحدة موجزة . ولا شك أن اتخاذ قرار بشأن الطريقة التى ينبغى أن نحيا بها أهم من أى جهاد ذهنى فى سبيل الفهم النظرى ، لكن هذا المطلب الأخير هو مقصد الفلسفة الغربية.

والمبدأ الثانى للاختيار هـــو أننا قد جعلنا الأولوية لحاجات القراء غير المتخصصين ، وأننا بناء على ذلك قد اقتصرنا على أقل عدد ممكن من المقالات التى تتناول مشكلات على درجة عالية من الاحتراف، والتى تتناول الفلاسفة الذين تخصصوا فى تلك المشكلات ؛ وهكذا أبعدنا تأملات المنطق المسرفة فى التجريد ، فليس فى الموسوعة مقالة واحـــدة عن لورد كينز الذى ليس من عمل مطبوع يســـهم به فى ميدان الفلسفة الا رسالة فى الاحتمال هامة لكنها عويصـــة . والقراء الذين يستطيعون أن يتناولوا مثل هذه الموضوعات وأمثال هؤلاء المؤلفين على نحو مفيد سيكونون فى غنى عن ارشاد هـــذه الموسوعة .

ولقد افترضنا ــ ثالثا ــ أن القارىء لن يكون لغويا خبيرا ، وعلى ذلك أبعدنا من الفلاسفة من ليست أعمالهم ميسورة فى ترجمات انجليزية أو أننا قد تناولناهم بصورة لعلها أوجز مما كان يجدر بمنزلتهم ؛ فهذه الموسوعة لا تزعم اذن أنها دليل شامل للفلسفة الحديثة ، وان كانت تحاول أن تتجاوز حدود الاتجاهات الفلسفية البريطانية والأمريكية المعاصرة .

لـــكن من العبث أن نزعم أن فى امكاننا أن نقدم لكل ما أوردناه وكل ما أبعدناه مسوغا معقولا؛ فبصرف النظر عن أخطاء السهو التى تعزى لكون المحرر معرضا للخطأ بحكم طبيعته البشرية ، كان لا مناص من أن نتخذ بعض القرارات المرنة الجزافية فيما يتعلق بمحتويات (الموسوعة) . وان المحرر ليبادر الآن فورا الى التعبير عن أسفه لأولئك الذين كانوا يودون اختيـــارا غير اختيارنا ، فلو انه استطاع أن يضيف الى ما اختار لأضاف الكثير ، لكن الواقع هو أن كل اضافة لما فى الموسوعة كان لابد أن تقتضى حذف شىء آخر مما أوردناه .

وكان أصعب قرار واجهناه فى اختيار المقالات هو القرار الخاص بالفلاسفة الأحياء الذين مازالت أعمالهم رهن التطور . فلقـــد أوردنا كثـــيرا من الفلاسفة الأحيـــاء لكننا لم نتناول منهم أولئك الذين مازالت أعمالهم رهن التطور الا على نحو مختصر لا يدل على قيمتهم كلها ، وجعلنا الأفضلية لذوى الكتابات الميســـورة فى صـــورة كتب على أولئك الذين يغلب أن تكون كتاباتهم فى المجلات

المتخصصة ؛ فقد كان من المستحيل فى هذا الميدان الخاص أن نجعل منزلة الفيلسوف هى المبدأ الوحيد للاختيار ٠

ولعل القارىء يذكر قولنا فيما تقدم أننا قد تجنبنا المقالات التى تحاول أن تجيب اجابة مباشرة على مشكلات الفلسفة الكبرى لأنه ليس فى ميدان الفلسفة اجابات متفق عليها ، ولأن أية اجابة من هذا النوع تقدم فى هذه الموسوعة لابد أن تكون بناء على ذلك متحيزة وغير ملائمة على نحو ما لمحتويات موسوعة ٠ ولقد يبدو هذا القول كما لو كان هجوما على الفلسفة معاديا لها ، ولقد يكون بمثابة تبرير للرأى الذى يردد فى غير قليل من الأحيان وهو أن دراسة الفلسفة حماقة لا طائل من ورائها ومثيرة للقلق ٠ أفلا يبدو أن الفلسفة مضيعة للكلام دون جدوى ، وعلى الانسان أن يعرض عنها مادامت قدماه ثابتتين على الأرض ؟ فما أحرانا — اذن — أن نمحص الأسباب التى أدت الى هذا الذى ينقص الفلسفة من الوصول الى نتائج متفق عليها لنتبين ان كانت مسوغا مقبولا لسائر ضروب التقريع العنيف التى تتعرض لها الفلسفة ٠

« الفلسفة » كلمة يونانية منقولة الينا بحروفها وهى تترجم عادة بعبارة « محبة الحكمة » ، لكن لعل الأفضل أن تترجم الى « محبة المعرفة » ٠ على أنه لم يحدث قط أن عدت جميع المعارف مما يدخل فى نطاق الفلسفة ، فلم يحدث قط أن عدت المعلومات الجزئية العملية التى ليست لها دلالة نظرية مما يدخل فى نطاق الميدان الخاص بالفيلسوف ؛ فقد يعرف الفيلسوف أسماء جيرانه وكيف يمزج نوعا من أنواع الشراب.لكن معلومات كهذه لا تعد جزءا من الدراسة الفلسفية ٠ بيد أن الفلسفة فى أول الأمر — وهذا ماينبغى أن نؤكده — كانت تحتوى على كثير من ميادين البحث التى تعد الآن خارجه تماما عن نطاق قدرة الفيلسوف بما فى ذلك ما قد نسميه الآن بالعلم ؛ فحتى الجغرافيا قد عدت جزءا من الفلسفة فيما زعم لها الجغرافى الاغريقى الكبير سترابو ٠ وبصفة عامة فان أى بحث يحفز اليه حب الاستطلاع النظرى أكثر مما تحفز اليه الحاجات العملية المباشرة كان يعد بحثا فلسفيا بالمعنى الأصلى المتعارف عليه للكلمة ٠

فلما أخذت تلكم المباحث التى نسميها الآن بالعلوم تتكون ، صار من المناسب شيئا فشيئا أن نميز فى نطاق الفلسفة بين الاهتمامات الخاصة المختلفة بتسميتها «بالفلسفة الطبيعية» و «الفلسفة العقلية» و «الفلسفة الميتافيزيقية»٠ ومع ذلك فحتى وقت قريب كالقرن السابع عشر لم تكن الفلسفة الطبيعية تعد على عهد نيوتن سوى أنها اهتمام خاص فى نطاق موضوع واحد ؛ فالفلسفة الطبيعية فى نظر نيوتن الذى تخصص فيها كانت أبعد ما تكون عن علم ضيق الحدود كالفيزيقا المعاصرة كما يدل على ذلك قوله فى كتابه « الأسس » : « وعلى ذلك فان كثيرا مما نقوله عن الله بناء على دراسة ظواهر الأشياء انما هو بغير شك جزء من الفلسفة الطبيعية » لكن لما تقدمت المعرفة بالرياضة البحتة أولا ، ثم بطبيعة العالم الفيزيقية فالكيميائية ، أصبحت هذه الدراسات مباحث يتفرغ لها الاخصائيون ، وذات مناهج يحتويها اهتمام الفيلسوف،وبذلكصارت علوما قائمة بذاتها. وكان علم الحياة — ذلك المجال الذى أسهم فيه أرسطو قديما بتلك المؤلفات العظيمة — هو العلم الذى انشق بعد ذلك (عن الفلسفة) ؛ ففى منتصف القرن التاسع عشر ، استطاع هربرت سبنسر أن يؤلف نسقا فلسفيا يبتدىء بالمبادىء الميتافيزيقية الأولى وينتهى برسالة فى الأخلاق ويتضمن فيما بين البداية والنهاية كتابا فى علم الحياة ؛ لكن هذا المبحث كان فى طريقه بالفعل الى أن يصبح علما قائما بذاته ٠ أما علم النفس الذى جرى العرف على تسميته بالعلم العقلى أو بالفلسفة العقلية ، فلم يصبح علما خاصا الا فى فترة تعيها الذاكرة الحية ومازال يدرس فى اكسفورد وكيمبردج مقترنا عادة بالفلسفة ٠ وعلى الرغم من أن المنطق متضمن فيهذه الموسوعة بوصفه جانبامن

الفلسفة ، الا أنه قد أصبح فى الوقت الحاضر من التعقيد الفنى بحيث يدرس فى بعض الجامعات فى أقسام الرياضة أكثر مما يدرس فى أقسام الفلسفة ٠

من هذا نرى أن مجال الفلسفة قد تقلص شيئا فشيئا ؛ فجميع البحوث النظرية فى طفولتها هى جزء من الفلسفة ، ولا تكف عن أن تكون جزءا من الفلسفة الا حينما تصبح علوما راسخة ذات مناهج فنية خاصة بها ونتائج متفق عليها ٠ وهكذا نجد فى متناول أيدينا أحد الأسباب التى تفسر لنا لماذا لا يوجد فى الفلسفة نتائج متفق عليها ؛ وهو أننا متى وجدنا منهجا وطيدا للسير فى البحث وطريقة متفقا عليها لتمحيص الفروض فى أى مجال من مجالات الفلسفة (أو فيما كان يعد فلسفة فيما مضى) نكف عن أن نسمى هذا المجال فلسفة ٠ ومن هنا كانت الفلسفة أما أنجبت العلوم كلها بالانقسام ، اذ كانت جميعها جزءا منها ثم ولدتها وعنيت بها ابان طفولتها الواهنة ، أما وقد كبرت الآن فانها تثبت استقلالها بالطريقة الطبيعية التى يثبت بها الأطفال استقلالهم ٠

ولدينا فيما قدمنا تبرير كاف لدراسة الفلسفة بوصفها المصدر الأصلى لكل فهم نظرى للعالم ، ومن ثم — بطريق غير مباشر — فهى المصدر الأصلى لسيطرتنا على بيئتنا ؛ يضاف الى ذلك أنه قد يكون من قبيل التسرع أن نزعم أنه ليست هناك علوم أخرى ماتزال فى حضانة الفلسفة وهى فى مرحلة الطفولة من نموها ٠ فاذا كان هناك جانب من نشاط الفلاسفة مايزال يبذل بوصفه المحاولات الاستكشافية الأولى فى علوم جديدة ، فان هذا يفسر لنا تفسيرا جزئيا على الأقل لماذا ماتنفك الفلسفة يعوزها أن تكون لها نتائج متفق عليها ٠ فالى أن تتوطد دعائم علم ما من العلوم ، لا يستطيع أحد أن يعرف على نحو يقينى ماهى المناهج السليمة لتناوله ، أو حتى أن يعرف ماذا عسانا أن نفيده من وراء البحث فيه ؛ وكل ما هو مستطاع عندئذ هو أن نتحسس منهاجنا فى البحث تحسسا مستنيرا حتى يوفق العبقرى بمحالفة الحظ الى أن يضع العلم على أساس وطيد ، ومثل هذا العبقرى لا يعرفه الناس بعدئذ بوصفه فيلسوفا بل يعرفونه بوصفه أول من أسس كذا أو كذا من العلوم ٠

ان أحدا لا يستطيع التنبؤ بعدد العلوم التى ستنضوها الفلسفة على مر الزمن ، وان يكن تهورا منا أن نفترض بأن هذه العملية قد بلغت ختامها ٠ لكن هنا يثار السؤال عما اذا كان حتما علينا أن نفترض بأن هذه هى المهمة الوحيدة للفلسفة ، أعنى اذا كان علينا ألا نعد الفلاسفة أكثر من قابلات لتوليد العلوم التى يجدونها فى مرحلة الأجنة ، فعلينا أن نسأل عما اذا كان البحث الذى يشتغل به الفلاسفة الآن سوف يتحول بأسره فى يوم من الأيام الى طائفة من العلوم الخاصة ، أو أنه — ان لم يفعل — سوف يعد عقيما غير مجد كالتنجيم والعرافة ، أم أن هناك مجالا متميزا للفلسفة يختلف بطبيعته عن مجال العلوم بحيث لا تكون وصاية الفلسفة على العلوم الناشئة الا مهمة جزئية من مهام الفيلسوف ٠

لقد شاعت فى تاريخ الفلسفة مزاعم كثيرة يدعى أصحابها أنهم أقاموا ميادين خاصة من البحث الفلسفى يمكن أن تعد النتائج فيها نتائج أو مستكشفات خاصة بالفلسفة؛ بل قد عدت الفلسفة ذاتها فى بعض الأحيان علما ، لكنه علم متميز من غيره من العلوم بموضوع بحثه الخاص٠ فبينما تقوم العلوم الأخرى — وهى العلوم التجريبية كما يسمونها ، كالفيزيقا وعلم الحياة وعلم النفس وأمثالها — ببحث العالم المحسوس ، تقوم الفلسفة بناء على هذه النظرة ببحث العالم المعقول الكامن وراء الظواهر التى تقتصر عليها العلوم ، بحثا لابد له أن يجرى بطريق الاستدلال العقلى الخالص ودون أن يعتمد قط على الحواس ٠ على أن الفلسفة قد وكل اليها — أحيانا أخرى — مهمة الكشف عن

تلك المبادىء العامة والموغلة فى عموميتها مما قد نفرض أنه مشترك بين العلوم كلها وأن هذه العلوم كلها منطوية عليه أو مهمة تفسير العالم تفسيرا شاملا مؤسسا على نتائج العلوم الخاصة كلها ، أو تقديم نقد عام للعلوم (ويا له من زعم خطير عريض الادعاء !) ؛أو أنه قد وكل اليها مهمة الكشف عن الافتراضات النهائية التى يتضمنها تفكيرنا بأسره · لكن بعض هذه المهام قلما حاولته الفلسفة رغم أنه مما اقترح لها أن تؤديه ؛ وحينما حاولت القيام ببعضها الآخر ، لم يكن يبدو عملها عادة أكثر من مجرد تأملات لعلها تكون غير مفهومة ، ولكنها من المؤكد بغير مسوغ يبررها فى نظر الجميع تقريبا فيماعدا أصحابها·فلا نستطيع اذن أن نرجو على أساس مزاعم من هذا القبيل أن نجد مسوغا آخر للفلسفة ، ومجالا خاصا بالبحث الفلسفى ، على الرغم من أن كثيرا من الفلاسفة الذين نادوا بهذه المزاعم قد أسهموا فى الفلسفة بأعمال عظيمة لا يسعنا أن نتجاهلها ·

لقد رأينا أن سببا من بين الأسباب التى تفسر انعدام النتائج الخاصة بالفلسفة هو أن هذه النتائج تعد ، حينما نصل اليها ، بدايات لعلم قائم بذاته ولا تعود تابعة للفلسفة ؛ وعلينا الآن أن ننتقل خطوة أخرى فنرى أن ثمة مجالات أخرى فى الفلسفة يتحقق فيها شىء من التقدم ، وذلك حين يزول الاشكال عما كان يعد مشكلا بادىء الأمر · فلسنا هنا بصدد نتائج موجبة نقدمها بوصفها جزءا من مستكشفات الفلسفة ، لا لشىء الا لأن قوام التقدم هنا هو زوال حيرة الناس ، أو ابطال ظنهم بأنهم بازاء مشكلة من المشكلات فى أمور كانت ذات يوم مثارا لحيرتهم ؛ فلعلنا نجد فى هذه الناحية ، ناحية ازالة الاشكال عما يبدو فى الظاهر مشكلا ، مهمة واحدة على الأقل من مهام الفلسفة المميزة لها · على أن مثالا بسيطا قد يعين القارىء على ادراك مانحن بصدده الآن رغم أنه لابد أن يبدو مثالا تافها بحكم طبيعة الحالة ذاتها التى يتناولها : فى مستهل القرن الخامس ق·م· أخذت الحيرة طائفة من أشد الناس ذكاء بشأن العبارات السالبة وجواز صياغتها ؛ لأننا ــ وفقا لبرهانهم ــ حين نقول ان « القطة ليست بيضاء » ، فان الجزء الأول مما نقوله هو « القطة ليست (موجودة) » ، لكن اذا كانت القطة ليست (موجودة) لزم عن ذلك أن ليست هناك قطة ، ليس هناك شىء نقول عنه أى قول من الأقوال ، وعلينا أن نلتزم الصمت ، اذ لا يجوز الكلام الا عما هو كائن · هؤلاء الأذكياء كانوا مثلنا بطبيعة الحال على وعى بان فى هذا البرهان خروجا على الادراك الفطرى السليم ، أو خروجا على «الظن» بتعبير بارمنيدس ؛ لكنهم كانوا جادين فى متابعة البرهان الى حيثما انتهى بهم دون خوف من سخرية أفاضل الناس · وقد حل أفلاطون هذا الاشكال حينما بين أن قولنا ان القطة ليست بيضاء ليس معناه انكار وجود القطة ، بل معناه أن القطة تتصف بشىء آخر غير البياض ؛ فاذا استخدمنا اللغة الاصطلاحية قلنا ان أفلاطون قد فرق بين الاستعمال الوجودى والاستعمال الحملى لفعل الكينونة (١) · فنحن هنا اذن بصدد ازالة خلط بسيط ، وان لم يكن خلطا صادرا عن غباء أو عن سذاجة فى التفكير ، لكننا لسنا بصدد نتائج موجبة بل ولسنا بصدد نتيجة تقرر طبيعة النفى بصفة قاطعة ، لأنه كان مايزال من الجائز ــ كما أثبت التاريخ فيما بعد على نحو واضح غاية الوضوح ــ أن يقع الناس فى الخلط والحيرة فيما يتصل بالنفى على أنحاء جديدة لم يتنبأ بها أفلاطون ·

فالعبارات السالبة مبعث حيرة شديدة لكل من يفكر فيها ، ولن ينتهى قط مايدور حولها من مشكلات ؛ وكلما أزلنا من هذه المشكلات مشكلة ، حققنا بذلك تقدما فلسفيا هو تقدم نحو الوضوح . لكنك لا تكاد تجد أية نتائج موجبة يمكن أن تعدها

---

(١) هذه خاصة من خصائص فعل الكينونة فى اللغات الأوربية ، فقد تستعمله فعلا وجوديا فتقول «القطة كائنة» وقد تستعمله رابطة بين الموضوع والمحمول كأن تقول « القطة (هى) بيضاء » · (المترجم)

معرفة فلسفية ، وتاريخ الفلسفة ملىء بأمثلة من هذا القبيل ، بعضها أعقد بكثير من هذا المثال الذى بسطناه لتونا • ولعل الفلاسفة الكبار لم يجدوا الحلول النهائية لهذه المشكلة أو تلك ، لكن كان من نتائج أعمالهم أن ثمة أنواعا من الحيرة بازاء بعض المشكلات ، لم يعد ثمة مايدعو الطالب الذى قرأ مؤلفاتهم أن تأخذه الحيرة بازائها قط • والحقيقة أنه ليس هناك فيما يبدو حل نهائى لهذه المشكلات ، وكل ماهنالك هو جهاد موصول ألا نسير فى حيرة وبأعين مغمضـــة ، وألا نزل فى خـلط يكتنف تصوراتنا •

لعل الفلاســفة أجمعين يوافقون على أن خير مايوصف به بعض ماتؤديه الفلسفة هو أنه بمثابة اقصاء لبعض أنواع الخلط وليس هــو بالكشف الايجابى ، بل لقد أراد بعض الفلاسفة المحدثين أن يذهبوا الى أن جميع المشكلات الفلسفية الأصيلة هى أقرب الى أن تكون ألغازا تحل منها الى أن تكون أسئلة يجاب عنها • وان أولئك الفلاسفة الذين تأثروا بفتجنشتين ليرتبط ذكرهم بصفة خاصـة بهذا الرأى الذى عبر عنه فتجنشتين فى « أبحاثه الفلسفية » بطريقة تستوقف النظر ، وهم بزعمهم هذا انما يريدون من بين مايريدونه أن يقصوا من نطاق الفلسفة بعض المسائل التى لا يعدونها من قبيل « الألغاز » كمسائل عــلم النفس وأحـكام القيمة على سبيل المثال • والى هــذا الحد والمسألة تقتصر على أن نعرف الى أى مدى يحسن بنا أن نمد نطاق استخدامنا لكلمة فلسفة ؛ لكنهم لا يقفون عند هـــذا الحد ، بل يزعمون كذلك أن كثيرا من مشكلات الفلسفة الرئيسية ، مثل مسألة حرية الارادة أو مشكلة تبرير الاستقراء هى – على عكس ماتوحى به المظاهر – من هـــذا النوع ، أعنى أنها مجرد ألغاز لا تنشأ الا نتيجة لما نقع فيه من خلط فى تصوراتنا ، وهــو خلط من شأنه أن يزول لو نقينا عقولنا من هذه الأخلاط • وكل ما يمكن أن يقال فى هذا الرأى قولا مفيدا فى مقدمة محايدة هو أن ليس هناك منهج متفق عليه أو اجابة متفق عليها لحل أية مسألة من هذه المسائل الرئيسية ، وأننـــا بناء على ذلك لا نستطيع أن نعرف ما اذا كانت هذه المسائل من طبيعة بعينها أو من طبيعة أخرى • فقد يتبين لنـــا فيما بعد أن الاجابة عنها ممكنة عن طريق علم جديد سيبتكر فيما بعد ، أو أنها أخلاط تصورية ، أو أنها تتطلب تناولا فلسفيا جديدا من نوع خاص ، أو أنها قد تبقى الى الأبد بغير حل؛أو قد تتبين أن بعضها من نوع ما وبعضها الآخر من نوع آخر • فليس فى وسعنا الآن أن نقرر شيئا فى هذا الصدد لأننا لم نتمكن حتى الآن من تبيان أى نوع من الاجابة عن هذه المسائل يمكن أن يكون مقنعا ، لكننا نرفض قطعا قبول النصيحة السهلة اليائسة التى تحثنا على ألا نعبأ بها •

لكن شيئا آخر يمكن أن يقال ردا على اتهام الفلسفة بأنها لا تنتهى الى أية نتائج ؛ فلقد أحرزت الفلسفة تقدما كبيرا حتى فيما يتعلق بتلك المشكلات التى لابد أن يسلم أى شخص غير متحيز بأنها قد لبثت بغير اجابة قاطعة من الفلاسفة • فما فتئت تتحسن مناهج البحث كلها التى خطرت للفكر حتى يومنا هذا ، ومافتئت تتميز المسائل التى اختلط بعضها ببعض فيما مضى ، ومافتئنا نجد مشكلات جـديدة تكتنف وجهات النظر القديمة • فالواهم بأن الفلسفة تقف جامدة انما يقع فى خطأ جسيم لأنها تتغير تغيرا مستمرا ، وهى تتغير الى ماهــو أفضل حتى ولو لم تصل قط الى غايتها •

فليس ثمة مايسوغ استطرادنا فى مسألة طبيعة الفلسفة ، وفى الأســباب التى تفسر ندرة « نتائج الفلسفة » أيا ما كانت هذه النتائج • فقد قلنا مايكفى للتوضيح بأننـــا فى موسوعة كهذه لا نستطيع أن نقدم اجابات قاطعـــة عن المسائل الفلســـفية ؛ فعلينا أن نقصر اهتمامنا على شرح مختلف المصطلحات الفنية التى يستخدمها الفلاسفة فى محاولاتهم الاجابة عن هذه المسائل ، وعلى بسط الاجابات التى يقدمها مختلف الفلاسفة الكبار عنها، وعلى عرض بعض الطرق المتبعة فى محاولة الاجابة

عنها . فعلى القارىء اذن أن يزيد اطلاعه بنفسه ، وقد زودناه هنا بقائمة يستطيع أن يجد فيها من الكتب مايزيد به اطلاعه فيمعظم المسائل الرئيسية في الفلسفة . وعليه فوق كل شيء أن يبذل بنفسه مزيدا من التفكير اذ لا يقتصر الأمر في الفلسفة على أن ليس فيها اجابات متفق عليها ، بل ليس فيها أيضا من الاسناد مايمكن أن يؤخذ مأخذ الفيصل الحاسم في مواضع الخلاف . وعلى كل انسان في نهاية الأمر أن يكون لنفسه رأيا في مسائل الفلسفة حسب تقديره لمختلف الحجج التي قد يضعها له الآخرون لتكون منه موضع النظر .

لكننا اذا لم نكن لنتوقع أن نجد اجابات نهائية للمسائل الفلسفية في موسوعة ، أو في أي كتاب آخر ، فان المبتدىء في الفلسفة قد يسأل محقا : ماذا عسى أن تكون أفضل طريقة يمكنه اتباعها للزيادة من قدرته الفلسفية ؟ وبينما نرجو أن تكون له هذه الموسوعة مرجعا مفيدا ، فلا بأس في أن نحاول هنا أن نقدم له شيئا من الارشاد فيما يتعلق بأفضل الطرق التي يتناول بها الانتاج الضخم الذي أنتجته الفلسفة ؛ ولعل معظم من يعتزمون دراسة الفلسفة يبدءون بقراءة كتاب من الكتب التعليمية التي وضعت للمبتدئين ، أو بكتاب عام في تاريخ الفلسفة . وقد يبدو أن هذه الطريقة هي أكثر الطرق اتفاقا مع المنطق ، لكن خطة للدراسة من هذا النوع قد تكون مثيرة للضجر وغير مثمرة ، وثمة خطة أخرى مختلفة تمام الاختلاف يمكن أن يقال الكثير في تحبيذها للمبتدىء ؛ فقد ننصح المبتدىء في الفلسفة أن يبدأ بقراءة بعض الكتب البسيطة من المؤلفات الكلاسية العظيمة في الفلسفة مثل كتاب باركلي « محاورات بين هيلاس وفيلونوس » ، وكتاب ديكارت « مقال في المنهج » ، وكتاب هيوم « بحث في العقل البشري » ، وكتاب أفلاطون «الجمهورية» ، وكتاب مل «مذهب المنفعة» ، وكتاب رسل « مشكلات الفلسفة » . مثل هذه الكتب لا نوصي بقراءتها لأن محرر هذه الموسوعة يتفق معها ، أو لأنه يعتقد أن القارىء سوف يتفق معها ، فالحقيقة أنه محال على أي انسان أن يتفق معها جميعا ، لأنها تختلف فيما بينها . انما نوصي بها لأنها مؤلفات مثيرة جريئة من انتاج عقول هي من أعظم العقول التي تناولت الموضوعات الفلسفية على الاطلاق ، ولأنها بسيطة بمعنى أن مدلولها العام سيتضح لأي قارىء متنبه ، وان لم يكن فيمستطاعه قط أن يستنفد كل مافيها . والقارىء لكتب من هذا القبيل (للكتب وليس لمجرد مختارات منها) اذا ظل بعد قراءتها غير محب للفلسفة ، فله أن يزعم لنفسه وهو مطمئن بأن الفلسفة لم تخلق له. واذا مابدأ المبتدىء هذه البداية ، فلسوف يجد في نفسه القدرة على المضى في الطريق مستعينا بهذه الموسوعة ومسترشدا باهتماماته الخاصة . وليس قصدنا من هذه التوصيات بطبيعة الحال أن نوحي للقارىء بصورة أو بأخرى ألا يقرأ مطلقا الكتب التعليمية وكتب تاريخ الفلسفة ، بل كل ماأردناه هو أن ننصح المبتدىء الذي لا يعتمد الا على نفسه ألا يقتصر في بداية دراساته على هذه الكتب ليجعل منها غذاءه الكامل .

لقد أنذرنا القارىء انذارا شديدا بأنه ليس في الفلسفة من سلطات تستطيع أن تقدم لنا اجابات قاطعة لمشكلات الفلسفة لكن لا حاجة لنا الى القول بأن الفلاسفة يتفاوتون في قدراتهم ؛ فمن الفلاسفة من لديه القدرة والرغبة في أن يسوق حديثه سهلا واضحا ، ومنهم من تجيء كلماته غامضة غموض تفكيره ، هناك من الفلاسفة من عنوا

بدراســـة ماقاله غيرهم ، وآخرون أقل من هؤلاء وثوقا فى معرفتهم التاريخية • وان المحرر والقارىء كليهما ليعدان نفسيهما مجدودين لأن كثيرا من أشهر الفلاســـفة وأقدرهم فى الوقت الحاضر قد قبلوا المشاركة فى هـــذه الموسوعة ، كما قبلوا الاضطلاع بمهمة التحدث بأبسط وأوضح عبارة تسمح بها مقتضيات الدقة • لكن على القارىء أن يتوقع بطبيعة الحال شيئا من التفاوت فى درجة الصعوبة فما كانت الفلسفة سهلة أبدا ، فمن المحال ومن العبث أن نحاول كتابة مقالة عن أحـد مناطقة العصور الوسطى مثلا ، بحيث تجىء فى بساطة المقالة الأساسية التى كتبت عن المنطق • ولكن على الرغم من أن كثيرا من المقالات سوف يثير اهتمام الخبير المتقدم فى دراســـة الفلسفة ، فان اهتمامات القارىء الذكى من غير المختصين قد جعل لها الاعتبار الأول على الدوام •

(أ)

ابن باجة : هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ ، ولد في سرقسطة ، ولا نعرف عن حياته أكثر من أنه كان في اشبيلية عام ١١١٨ م بعد سقوط سرقسطة ثم نراه بعد ذلك في غرناطة ، ثم انتقل الى فاس حيث التحق ببلاط المرابطين ، ومات عام ١١٣٨ م ·

كانت مؤلفات ابن باجة شروحا للمذهب الأرسطى أقرب منها الى أن تكون مذهبا فلسفيا خاصا به ؛ على أن من أهم ما يلفت النظر عنده هو طريقته في بيان تكامل العقل الانساني ومبلغ الانسان من العلم ومكانه بين الموجودات ؛ فيذهب ابن باجة الى أن الموجودات قسمان : متحرك وغير متحرك ؛ والمتحرك مادى متناه ، وليست حركته نابعة من ذاته ، بل ترتد الى قوة لامتناهية ؛ وهذه القوة موجودة من الأزل ، وهي العقل ؛ لكن العقل وان يكن هو الذى يحرك المادة الا أنه لا يحركها مباشرة ، بل يتوسط بينهما النفس ؛ أى أن المحرك المباشر للجسم هو النفس ، والنفس بدورها تتأثر بالعقل ·

ويقيم ابن باجة مذهبه في العقل على أساس أن المبدأين الأساسيين هما الهيولى والصورة ، لكن بينما يجوز أن توجد الصورة مجردة عن الهيولى ، فلا يمكن للهيولى أن توجد بغير صورة ؛ وامكان قيام الصورة مستقلة عن المادة هو الذى يجعل التغير ممكنا ، لأن التغير عبارة عن حلول صورة في المادة مكان صورة ·

والصور تتدرج في تسلسل صاعد ، فأدناها هي الصورة الهيولانية التى تتصل بالمادة ، وأعلاها هي صورة العقل المفارق ؛ والعقل الانسانى في تطوره وتكامله انما يصعد في هذا السلم المتدرج من أدناه الى أعلاه ؛ فيبدأ أولا بادراك الصور الماثلة في الأجسام المادية ، ثم يعلو الى ادراك تصورات النفس التى هي مرحلة وسطى بين الحس والعقل ، ثم يعلو الى ادراك العقل الانسانى في ذاته ، ثم يعلو الى ادراك العقل الفعال الذى هو في مرتبة تعلو على مرتبة العقل الانسانى ، ثم يعلو الى ادراك عقول الأفلاك ، التى هي عقول رتبتها فوق رتبة العقل الفعال ، ثم يعلو الى حيث يدرك العقل الأول وهو الله ؛ وهكذا يتم الصعود مسترشدا ـ لا بالتصوف ـ بل بالفلسفة التأملية ؛ أى أن العقل الانسانى يصل الى كماله بالمعرفة العقلية ؛ والنظر العقلى هو السعادة العظمى · ولابن باجة كتاب « تدبير المتوحد » الذى يقول فيه ان الحياة الانسانية التى تجىء وفقا لاملاء العقل لا تتحقق الا اذا اعتزل الانسان حياة المجتمع أحيانا ؛ ويجوز للحكماء أن يؤلفوا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة ليعيشوا حياتهم العقلية الرفيعة بمعزل عن شواغل العامة ·

ابن خلدون : هو ولى الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، ولد بتونس عام ١٣٣٢ م وتوفى بالقاهرة عام ١٤٠٦ م ؛ وقد حصل ابن خلدون علومه في تونس،وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لعصره،اشتغل بخدمة الدولة حينا،وارتحل مسافرا حينا آخر ، وسفر لدى حكومات كثيرة في اسبانيا وافريقية ، والتقى بتيمورلنك في دمشق ·

يرى ابن خلدون أن العالم أوسع من أن يحيط به عقل بشرى، ولهذا فهو يبطل الفلسفة على أساس أنها تدعى العلم بكل مافى الوجود ، وتعتمد على الأقيسة المنطقية مع أن هذه الأقيسة عقلية صرف ، على حين أن الأشياء المحسوسة لا تدرك الا بالمشاهدة ؛ ومن الضلال أن يظن بأن الانسان

قادر على معرفة العالم بالمنطق الخالص ؛ فلابد أن تكون التجربة هى أساس علمنا بالعالم ـ وليس المقصود هو التجربة الفردية ، بل المقصود هو تجارب الانسانية كلها مجموعا بعضها الى بعض ؛ ولئن كانت النفس بفطرتها خلوا من المعرفة ، الا أنها بفطرتها كذلك قادرة على التفكير فيما يصلها عن طريق الحواس وعلى التصرف فيه ، وفائدة المنطق ليست هى فى الكشف عن علم جديد ، بل هى فى رسم الطريق أمامنا لنستدل مما قد جاءنا عن طريق التجربة استدلالا صحيحا .

وابن خلدون هو واضع فلسفة التاريخ أو فلسفة المجتمع المنبنية على تتبع الحوادث الى عللها وكشف قوانينها ؛ ولو استطعنا ذلك لأصبح التاريخ علما ؛ فمن أهم قواعد البحث التاريخي أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول ؛ أى أنه لو تشابهت الظروف لتشابهت تبعا لذلك الوقائع ؛ واذا سلمنا بأن طبائع الناس ثابتة أو تكاد تكون ثابتة ، كانت معرفة الحاضر معرفة صحيحة هى وسيلتنا المأمونة الى معرفة الماضى والى معرفة المستقبل ؛ ومادام الواقع الحاضر هو مدار حكمنا ، وجب علينا رفض ماقد يروى لنا من أخبار عن الماضى مما نراه مستحيل الوقوع فى الحاضر .

وموضوع علم التاريخ هو الحياة الاجتماعية وما يعرض فيها من ثقافة مادية وعقلية ؛ فالتاريخ يبين أعمال الناس ، وطرائق معاشهم ، ومنازعاتهم، وحكوماتهم ، وصناعاتهم ، وعلومهم ؛ ثم يبين كيف تزدهر المدنية قليلا قليلا بادئة من مبادىء بسيطة، ثم تأخذ فى الزوال ؛ وتتقلب الجماعة فى صور مختلفة هى : حالة البداوة ، ثم القبيلة ، ثم الدولة فى مدينة ؛ وعند ابن خلدون أن الدين والعصبية هما أقوى عاملين يتم بهما اتحاد الجماعة بارادة الحاكم ، وبما يؤلف بين أفرادها من حاجات ؛ فاذا ماحدث تحلل فى بناء المجتمع بسبب ما قد تسببه الحضارة من رغد وانغماس فى الشهوات ، ومن فقدان الناس لبأسهم الحربى ، ومن فقدانهم للتمسك بدينهم ، ظهرت قبيلة قوية تأتى من الصحراء ، أو ظهر شعب غير مترف ، ويتمتع بعصبية قوية ، وانقض على المدينة المترفة لينشىء دولة جديدة . فشأن الدول والجماعات الكبرى هو هكذا : الجيل الأول يبنى ويؤسس ، والثانى يحافظ على مابناه الأول ، والأخير يهدم ، وتلك هى حال المدنيات كلها ؛ اذ أن للمدنية والعمران البشرى قوانين ثابتة .

ومنهج ابن خلدون يقتضيه أن يلتمس لكل شىء علله الطبيعية ،لكنه يعتقد أن سلسلة الأسباب والمسببات لابد أن تنتهى الى علة أولى ، وبمثل هذا القول نبرهن على وجود الله ؛ وان هذا القول ليتضمن اعتراف ابن خلدون بعجز الانسان عن معرفة كل شىء معرفة علمية تجريبية ، على أن شعور الانسان بجهله فى مواضع معينة هو نفسه ضرب من العلم .

ابن رشد : (١١٢٦ ـ ١١٩٨ م) ، وقد نقل اسمه الى اللاتينية فكان (أفيروس) Averroes هو فيلسوف وفقيه وقاض وطبيب ، ولد فى قرطبة بأسبانيا ، وتوفى فى مراكش ؛ أما فى الغرب ، فان أشهر ما يعرف به هو أنه شارح **أرسطو** . فالنص اللاتينى لمؤلفات أرسطو الكاملة يحتوى عادة على شروح ابن رشد ـ وهى شروح مستقاة فى أغلب الأحوال من ترجمة عبرية للأصل العربى (المفقود) ؛ ولقد كتب ابن رشد على كثير من مؤلفات أرسطو ثلاثة شروح مختلفة هى «الملخصات» و « الشروح المتوسطة » و « الشروح الطويلة » ، وفيها يقتطف الشارح أجزاء من النص الأرسطى ويضيف اليها تعليقات توضيحية ونقدية مع الاستعانة بأقوال الشراح الكلاسيين مثل ثامسطيوس والاسكندر الأفروديسى والفارابى **وابن سينا** وابن باجة ؛ ويبدى ابن رشد فى شرحه بصيرة نافذة ، وعرضه جلى موجز ، وهو أكثر التزاما بآراء أرسطو من « الفلاسفة » الأول

(وهم المتدينون من فلاسفة المسلمين) . ولما لم يكن لدى ابن رشد كتاب « السياسة » لأرسطو ، فقد كتب شرحا على « جمهورية » **أفلاطون** التى عدها الجانب العملى الثانى الذى يكمل كتاب « الأخلاق النيقوماخية » لأرسطو ، الذى عده الجانب النظرى الأول لعلم السياسة . على أن تفنيده لهجوم الغزالى على « الفلاسفة » (« تهافت التهافت ») يستحق اهتماما خاصا ، بالاضافة الى ثلاث رسائل دينية فلسفية تنمو نموا جدليا ، وأهمها « فصل المقال » . وقد ساعدت شروحه الأرسطية على فهم المعلم (الأول) ، ونشرت نفوذه فى الغرب بين اليهود والمسيحيين ، وأدت الى قيام المدرسة الرشدية .

وتتمثل أهميته من حيث هو فيلسوف دينى فى رسائله الجدلية ، وفيها جاء تصديه الجرىء لهجوم الغزالى (على الفلاسفة) وفى شرحه على « جمهورية » أفلاطون ؛ فقد وقفت الفلسفة بعد الغزالى موقف الدفاع ، وأصبحت موضوعا لهجوم متصل يشنه عليها علماء الشريعة والكلام ، ومن هنا كان الطابع الجدلى الذى يميز كثيرا من كتابات ابن رشد ؛ فلقد أخذ على عاتقه أن يوفق بين القانون الدينى (الشريعة) والفلسفة بأن يقرر وحدة المقصد لكل منهما فى « الفصل » (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) وبأن يقول فى شرحه على « الجمهورية » ان كلا منهما للأخرى «رفيقة وأخت شقيقة» . فالحقيقة واحدة لا تتجزأ ، كل ماهنالك أننا نسعى اليها ونفسرها على أنحاء مختلفة ، ومن هنا كانت نظرية الحقيقة المزدوجة قد نسبت اليه خطأ ، وهى انما تنتمى الى الرشديين اللاتين ؛ ويجعل ابن رشد للفيلسوف وحده القدرة والحق والواجب فى عرض ما فى الشريعة التى أوحى بها للنبى من معنى باطنى ، يعرضه بالحجة البرهانية أما المتكلمون فيستخدمون الحجج الجدلية ويبلبلون جماهير العوام ؛ وهو يتابع أفلاطون فى تمييزه فئة الصفوة قليلة العدد من الفلاسفة ، يميزها من العوام ، ويتابع أرسطو فى التفرقة بين فئات ثلاث من الحجج ، هى (البرهانية والجدلية والخطابية أو الشعرية) ، وهى حجج ينسبها الى ثلاث فئات من المؤمنين ، هم : الفلاسفة وعلماء الكلام والعوام ؛ فأما العوام ، فعليهم أن يسلموا بما ورد فى الكتاب المنزل من قصص وأمثال ومجازات بمعانيها الظاهرة . لكن الكتاب المنزل يتضمن الحقيقة الكاملة وان لم يتيسر معناه الباطنى الا للميتافيزيقيين ؛ وعلى الفئات الثلاث أن تسلم ببعض آيات القرآن بمعناها الحرفى باعتبارها حقيقة دينية تستعصى على العقل البشرى لأنها منزلة من عند الله ؛ وعلى هذه الأسس يرى ويسوغ امتياز الشريعة على الناموس (القانون الدنيوى) . فهو يتفق مع ابن سينا فى أن هذا القانون يعلمنا ما هو صادق من المعتقدات والمعتنقات فى صورة ميسرة لكافة المؤمنين وملزمة لهم؛فالناموس يعنى بسعادة الصفوة وحدها ، أما الشريعة فتضمن لكل مؤمن نصيبه من السعادة .

على أن دفاع ابن رشد عن الشريعة باعتبارها دستورا للدولة الاسلامية المثلى مصحوب بنقد مدعم بالبراهين يوجهه للدولة الاسلامية فى عصره ، على أساس من دساتير أفلاطون الناقصة ؛ وهو يساير التفسير التقليدى للنبوة فىمقابل نظرية الفلاسفة، ويصر كابن سينا على مافى شخصية محمد (عليه السلام) من امتياز وتفوق باعتباره المشرع المرسل من قبل الله .

ابن سينا : (٩٨٠ – ١٠٣٧ م) ، فيلسوف فارسى وطبيب ؛ وقد نقل اسمه الى اللاتينية،فكان Avicenna ؛ وهو أكثر « الفلاسفة » أصالة (« الفلاسفة » هم المتدينون من فلاسفة المسلمين) ، وقد أقام مذهبا فلسفيا فى الوحدانية يقترب الى أقصى حد ممكن من تركيب يؤلف بين مبادىء الاسلام وتعاليم **أفلاطون وارسطو** .

وقد امتزجت فيه رغبة فارسية عارمة فى الحياة بسعى دائب نحو الحقيقة ، فانتجت نسقا

فلسفيا يتجلى فيــه عقل مبدع ناقد مفعم بشعور ديني عميق .

وابن سينا ـ على خلاف الفارابي الذي يدين له بالكثير ، وعلى خلاف **ابن رشــد** الذي ينحصر جهده الفلسفي الأصيل في شروحه الى حد كبير ـ قد استطاع أن يصوغ « مجموعة فلسفية » بناء على دراسته لأرسطو دراسة ناقدة ، مستعينا في ذلك بمن يشايع **الأفلاطونية الجديدة** من الشراح **وبالرواقيين** . ولقــد كان لكتاب « الشــفاء » تأثير كبير على المسلمين واليهود والمسيحيين ، على الرغم من أنه قد أثار مع كتاباته الفلسفية الأخرى عداوة المتكلمين له ؛ فلقد كان كتــاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي موجها الى ابن سينا بصــفة خاصة ؛ وهــو كتاب دفع التأمل الفلسفي في الاســلام الى أن يتخذ موقف الدفاع ، بحيث لم يستطع ابن رشــد نفســه أن يعيده الى موقفه السابق .

أما في ميــدان **المنطق** فقــد كان من جراء تمسك ابن سينا تمسكا صارما بفكرة أرسطو عن العلة والمعلول أن اشتبك في صراع مع علماء الكلام ذلك أن جبريته المنطقيــة اصــطدمت بجبريتهم الدينية .

وفي ميدان علم النفس ، مزج ابن سينا بين أرسـطو **وافلوطين** في فكرته التي كانت موضـع القبول على نطاق واسع ، وأعني فكرته عن خلود النفس العــاقلة التي هي جـوهر من حيث هي صورة .

وأبعد من ذلك مرمى ، ما أسهم به ابن سينا في ميــدان **الميتافيزيقا** ، فهو ككل « الفلاسفة » قد استعان بأفلوطين وفورفوريوس الذي حاول أن يوفق بين أفلاطون وأرسطو ، وهو بتوجيهه فكر افلاطون وجهــة تقربه من **الواحدية** الدينية قد مكن المسلمين من أن يوفقوا بين المعتقدات والمعتنقات التقليدية والفكر اليوناني . ولقد أحرزت فكرة ابن ســينا عن الله الذي يتوحد في ذاته الوجود والماهية ، أقول انها أحرزت رواجا واســعا في الغــرب ، وخاصــة على يدي **موسى بن ميمون** اليهودي ، والفيلسوف المسيحي **توماس الأكويني** . والأمر كذلك فيما يتعلق بما يترتب على هــذه الفكرة من نتيجة تنص على أن الماهية في جميع الكائنات المخلوقة منفصلة عن الوجود الذي ليس سوى عرض من الأعراض ؛ ولما كان ابن سينا قد قبل فكرة أرسطو عن العالم ، وخاصة فكرة قدم المادة ، فقد اصطدم بالمسلمة الدينية ، مســلمة « الخلق من العدم » . يضــاف الى ذلك أن الخليقة نتيجة ضرورية تلزم عن وجود الله من حيث هـو وحدة مطلقة بسيطة تندمج فيها المعرفة والارادة والقدرة بماهيته ؛ والله هــو العــلة الأولى التي لا علة لها ، ومن هنا كان هو الخالق بالضرورة ؛ الا أن موسى بن ميمون والأكويني يعارضان الفكرة السينوية ويقرران موقف الكتــاب المقدس الذي ينص على حدوث الخلق من العدم،حدوثه في الزمان نتيجة لارادة الله الحرة .

ولكي يسد ابن ســينا الفجوة بين الوحي والعقل لاذ بنزعة صوفية عقليــة (في كتــابه « الاشارات ») . فالصوفي المتأمل (العارف) الذي بلغ أعلى مرتبة من المعرفة يصل الى الاتحاد العقلي مع الله عن طريق الادراك الحدسي ؛ والفلسفة العملية جزء من « ميتافيزيقا » ابن سينا ، لأن بلوغ السعادة الانسانية لا يتيسر الا في مجتمع؛والنبوة والشريعة (القانون الاسلامي المنزل على النبي) لا غنى عنهما لبقاء الانســان وسعادته . فالنبي المشرع يأتي للبشرية بقانون الهي يضمن لهــا الرفاهية في هذه الدنيا والسعادة في الحياة الآخرة ؛ وقد وحد الفارابي النبي المشرع بالملك الفيلسوف عند أفلاطون ؛ أما ابن سـينا ، فلا يذهب هــذا المذهب ، وانمـا يســلم للنبي بمعرفة حدسية تلقائية،وبذلك يضعه في مرتبة أعلى من الفيلسوف؛ والدولة الاســلامية المثلى التي تتخذ من الشريعة المحمدية دستورا هي (في فلسفة ابن ســينا)

قسيمة « لجمهورية » أفلاطون التي بينت «للفلاسفة» – مع كتابه « القوانين » – ما للشريعة من دلالة سياسية ، وزودتهم بفكرة العدالة والقانون ، وهما الأساس المشترك بينهم ، الذى أتاح لهم أن يحاولوا التوفيق بين العقائد الاسلامية الأساسية والأفكار الاغريقية ؛ وهنا موضع أصالتهم بوصفهم فلاسفة دين يتخذون من الشريعة العليا محورا لفلسفتهم وأساسا ٠

ابن طفيل : هو أبو بكر محمد بن عبد الملك ابن طفيل القيسى ، ولد فى قادس – احدى المدن الصغيرة بالأندلس – ومات فى مراكش عام ١١٨٥م وقد عاش حياة يسودها حب العلم والتحصيل أكثر مما تسودها العلاقات الاجتماعية ؛ وهو أقرب الى هواة الفلسفة منه الى محترفيها ، فهو يحب التأمل أكثر مما يحب تدوين تأملاته ، ولذلك جاء انتاجه قليلا ٠

أراد ابن طفيل أن يمزج العلم اليونانى بحكمة أهل الشرق لعله يخرج برأى مبتكر فى الكون ؛ وقد اهتم – كما اهتم ابن باجة – بالعلاقة بين الفرد والمجتمع ، لكن على حين كان ابن باجة يكتفى من عزلة أصحاب الفكر عن سواد المجتمع وشواغل الدنيا ، بأن يلتقى جماعة المفكرين معا فى مجتمع صغير يربط بينهم ، ذهب ابن طفيل الى ماهو أبعد من ذلك ، اذ وصل بتحليله الى الفرد الواحد باعتباره النواة التى نشأ عنها المجتمع ؛ وذلك واضح من قصته الفلسفية المسماة « حى بن يقظان » التى يقسمها قسمين : يصور فى أولهما المجتمع الانسانى بما تواضع عليه من عرف ، ويصور فى ثانيهما فردا واحدا يتركه للفطرة ينمو نموا عقليا حتى يصير فيلسوفا كاملا ، فى مستطاعه وحده أن يعرف الطبيعة بمشاهداته ،وأن يعرف الله وأن يعرف نفسه بالتفكير ٠

أبيقور : (٣٤٢ – ٢٧٠ ق٠م) ، أثينى المولد ، نشأ فى ساموس ، ثم عاد الى أثينا لفترة قصيرة درس فيها وهو فتى ، ثم قضى بعد ذلك بضع سنوات فى آسيا الصغرى ؛ لكنه عاد فى نهاية الأمر الى أثينا حوالى عام ٣٠٦ ق٠م ، وهناك أنشأ مدرسة فى الحديقة التى كان يعلم فيها الى أن توفى ٠

ان الفكرة الحديثة عن الأبيقورى بوصفه رجلا منصرفا بكليته الى حياة منعمة داعرة هى فكرة تقوم على تقولات الكتاب اليونان المتأخرين على الأبيقورية ولا تقوم على حياة أبيقور نفسه أو تعاليمه ؛ فنحن نقرأ فى شذرة من احد خطاباته تدل على أنه كان متواضعا فى طعامه مايلى : «أرسل الى شيئا من جبن « قيتنوس » حتى اطعم منها كلما شئت طعاما باذخا » ، وقد كتب وهو على فراش موته الى صديق قائلا مايحرك العواطف : « فى هذا اليوم الأخير – وان كان يوما مباركا – من أيام حياتى أكتب اليك ؛ بى من آلام الجسد وأوجاعه مايفيض به الكيل ٠ لكن يفوق هذه الآلام والأوجاع فرحة قلبى بذكرى مناقشاتنا السعيدة فى سالف الأيام ٠ فهلا رجوتك – اذا كنت جديرا باخلاصك لى وللفلسفة – أن تكلأ برعايتك أبناء مترودورس » ٠

وأشهر مايعرف به أبيقور هو نظريته الخلقية فى **مذهب اللذة** ، وأنه شارح للنظرية الذرية ، وان لم يكن ذا أصالة فى أى من الميدانين ٠وواضح أن الباعث على الاضافة الوحيدة الأصيلة التى أسهم بها فى النظرية الذرية – وهى الرأى القائل بأن الذرات تسقط أصلا فى خطوط متوازية كأنها المطر ، لكن بعض الذرات تنحرف من تلقاء نفسها، وبهذا جعل أبيقور حدوث التصادم بين الذرات ممكنا – أقول انه واضح أن الباعث على هذه الاضافة لم يكن سوى اعتبارات خلقية ، وأن هذه الاضافة كانت نكسة أصابت النظرية الذرية ولم تكن تحسينا لها ٠

أما والحالة هكذا ، فاننا نحيل القارىء على

المقالة العامة فى **الذرية** • ويبدو أن أبيقور لم يكن أصيلا فى ميدان المبادىء الخلقية أيضـــا ، لأننا نستطيع أن نجد أســس الأخلاق الأبيقورية فى شذرات **ديموقريطس** التى يتناول فيها مســائل الأخلاق • ومن هنـــا يمكننا أن نرفض ما يزعمه أبيقور صراحة عن أصالته فى المسائل النظرية باعتباره زعما باطلا •

لـكن الأصـالة أعوزت أبيقور فى النواحى النظرية لا لأنه لم يكن مفكرا من الطراز الأول ، ولكن لأن اهتمامه كان عمليا بصفة جوهرية ؛ فقد كان مبشرا دنيويا عليه أن يدعو الى سر السعادة الحقة ، ولقد كان بوصفه مبشرا من هذا النوع ، ذا اهتمام خلقى شـبيه باهتمام أصـحاب **مذهب المنفعة** فى القرن التاســع عشر ؛ من هنـــا دعا أبيقور الى النظرية الذرية لا باعتبارها حقيقـــة ينادى بهـــا لذاتها بل باعتبارها دواء يشفى من الخرافة التى كان من شأنها أن يلح على النـــاس خوفهم من الآلهة والشـــياطين ، وأن يفزعوا من الموت ومما فى العالم السفلى من ضروب العذاب ؛ ومن هنا كانت تعاستهم • فكانت المبادىء الآليـــة للنظرية الذرية التى تنكر على الآلهة أى سيطرة على الطبيعة أو أى اهتمام بالشـــئون الانسانية وتنظر الى النفس باعتبارها مجمـــوعة مؤتلفة من الذرات تنحل عنـــد الموت ــ أقول كانت هـــذه المبادىء فى أساسها دواء يشفى من هذه المخاوف ؛ لكن لما كانت نظرية ذرية آلية محضة قد توحى بأن الانسان ليس سوى آلة ، فان مبــدأ الانحراف الارادى للذرات قد جاء دفعا لهذا الخطر لا تبرير له الا باعتباره مطلبا تقتضيه الأخلاق ، لكنه لم يكن (فى حقيقته) سوى اضـــافة زائدة على النظرية الذرية ، « خير لك أن تتبع مايروى عن الالهة من خرافات من أن تكون عبـــدا لمصـــير الفلاسـفة الطبيعيين » •

ولقـــد أسىء فهم آراء أبيقور الخلقية وأسىء تفسيرها الى حد بعيد ؛ فالأســـاس النظرى لهذه الآراء هو أن اللذة وحدها هى الخير وأنها خير على الدوام • واللذة هى اقصاء الألم ، وحينما ينقضى الألم يمكن للذة أن تتنوع ولكن لا يمكن أن تزيد فى مقدارها ؛ واللذة اما أن تكون لذة جســـمية تبلغ أعلى صورها فى الصحة الجسمية الكاملة ، واما عقلية اذا كانت تحررا من الخوف والقلق ؛ لكن بعض اللذات ــ على الرغم من أن جميع اللذات خير فى ذاتها ــ تستتبع الألم نتيجة لها لا مفر منها ، واذن فينبغى علينا أن نختار بعض أنواع اللذة دون غيرها ؛ وبذلك تكون الحكمة ذات أهميـــة قصوى مادمنا نستطيع عن طريق الحكمة أن نقوم بأفضل اختيار بين اللذات ؛ وهكذا يدخل أبيقور فى الأخلاق فكرة حساب اللذات •

لدينا فيما تقدم جميع المبادىء الأساسية فى نظرية أبيقور الأخلاقية ، لكن أبيقور معنى بأن يدلنا ماهو الاختيار الحكيم بين اللذات عناية أكبر بكثـــير من عنايته بالجانب النظرى من الأخلاق ؛ يقـــول فى خطابه الى مينوكوس : « حينما نرى بناء على ذلك أن اللذة غاية ، فلسنا نعنى لذائذ المتهتكين ولا اللذات التى قوامها الشهوة الحسية •••• انما نعنى التحرر من ألم البدن ومما يعكر صفو العقل ؛ لأن اللذة ليست هى ادمان الشراب ، كلا ولا هى اتباع الشهوات •••• لكنها هى تفكير الصحو حينما تتقصى الدواعى التى تدعونا لكل فعل من أفعال الاختيار والرفض » • على أن آلام العقل أهم بكثير من آلام البدن ، وهى التى اما أن نستطيع تحملها واما أنها قد تؤدى الى الموت ، والموت ليس شرا • فالموت ليس خيرا ولا شرا ، لأن اللذة والألم هما وحدهما مايتصفان بالخير والشر ، على حين أن الموت لا يعنى شيئا بالنسبة لنا ، لأن الموت ليس حاضرا معنـــا ماحيينا ، فاذا ما حضر الموت أنهى وجودنا » • يضـــاف الى ذلك أن انســانا لا يستطيع ــ على الرغم من أن الفضيلة ليست فى ذاتها خيرا ــ أن يحيا الحياة السعيدة ما لم يحى على نحو فاضل بالفعل ، والحياة الفاضلة مصدر للذة من حيث هى كذلك •

ولم يكن أبيقور ملحدا ، لكن الآلهة فى نظره لا تتحكم فى الطبيعة ، كلا ولا تتدخل فى حياة الانسان . فالآلهة تحيا بعيدا فى الفضاء حياة قوامها غبطة لا متناهية تفسد اذا اهتمت بالشئون الانسانية ، وانه لمن الفجور أن نعتقد أن ليس لدى الآلهة مايشغلهم الا الانسانية ؛ وقد كان أبيقور يتعبد عبادة منزهة عن الغرض للآلهة الذين كان يتصورهم وقد تمثلت فيهم السعادة النهائية .

من هنا كانت تعاليم أبيقور العملية مليئة بالمفارقات ؛ فهو مؤله يعد دين العوام شرا ، وهو مؤمن بمذهب اللذة يدعو الى حياة فاضلة بسيطة تقضى فى الدرس ، وهو مؤيد للفضيلة وطلب الحقيقة لكنه لا يرى للفضيلة والحقيقة قيمة فى ذاتهما . ومثل هذا المذهب لا يمكن أن يجتذب اليه الا قلة من الناس ، ولقد كان الأبيقوريون موضع نفور وتعرضوا للندم بالفعل فى العصور القديمة . لكن يبدو أن أبيقور قد حاول أن يحيا الحياة التى كان يدعو اليها ؛ فقد جمع فى حديقته مجتمعا بسيط التركيب من التلاميذ ، ويحدثنا الرواة فيقولون «انه فاق غيره فى مجموع مؤلفاته» ، هذه المؤلفات التى لم يبق لنا منها الا مايقرب من سبعين أو ثمانين صفحة ، ولقد تحدث فى فراش موته مستهينا بآلامه القاسية بوصفها لا تعدل فى شىء نشوة عقله .

ومن بين كتابات أبيقور الباقية يمكننا أن نخص بالذكر خطابه الى هيرودوت لأنه يحتوى على أول عرض كامل قد بقى لنا للنظرية الذرية العامة ، وخطابه الى مينوكوس لأنه يحتوى على عرض موجز لموقفه الأخلاقى . كما أن القصيدة الفلسفية التى الفها **لوكريتيوس** « فى طبائع الأشياء » توضح على خير وجه كلا من المبادىء النظرية والموقف العملى لأبيقور .

ابيكتيتوس : (حوالى ٥٥ الى ١٣٥ ميلادية) ، فيلسوف **رواقى** من هيرابوليس بفريجيا ؛ كان عبدا لكاتم سر نيرون ثم اعتق ، وتلميذا لميوزونيوس الرواقى . أنشأ مدرسة فى نيقوبوليس حينما نفى الامبراطور دوميتيان الفلاسفة من روما فى عام ٨٩ . وهو فى رواقيته يؤكد الحرية والعناية الالهية والاتجاه العملى والنزعة الانسانية ؛ فعلى الانسان أن يختار بين أن تستعبده الأشياء الخارجية أو أن ينجو بحريته متحصنا بغرضه الحقيقى ، وهو الشىء الوحيد الذى يقع بأسره فى نطاق قدرته ، والذى لا يمكن أن تنال منه الشرور الخارجية . فلا يستطيع انسان أن يؤذى انسانا آخر أو أن ينزل به الأذى من انسان آخر ، لأنه هو وحده الذى يستطيع أن يؤذى نفسه بنفسه ، ذلك لأن المبدأ الأعلى فى الانسان ــ وهو المبدأ الالهى بحق ــ هو الارادة الخلقية . ومن هنا كان الواجب الوحيد الفعال للانسان هو أن يمارس هذه الارادة على النحو الصائب ، وأن يسلم بارادة الله عن طريق اقراره بدور العناية الالهية فى الكون الذى هو جزء منه لا ينفصل . ولما كان ابيكتيتوس يضيق بالمناقشات الأكاديمية النظرية ، فقد ركز اهتمامه على أخلاق عملية وضحها بأمثلة من الحياة اليومية ، وهنا كان **سقراط وديوجينس** مثله العليا . ولم يكن ابيكتيتوس يوجه رسالته ــ ككثير من الرواقيين غيره ــ الى صفوة فكرية ، اجتماعية كانت تلك الصفوة أو حاكمة ، بل يوجهها الى اخوته من عامة الناس ؛ وتتألق انسانية تعاليمه ونبلها فى مؤلفه « الموجز » ، وفى أربعة كتب من المحاضرات بقيت لنا من مذكرات تلميذه أريان . ويرى أبيكتيتوس أن الفشل عنصر انسانى وأنه لا ينبغى أن يعوق المرء عن اصراره فى سعيه نحو المثل الأعلى ، وهو لا يستنكر الا الزيف والادعاء . ولقد كان تأثير ابيكتيتوس واسع النطاق فيما بعد فى كل من الفكر الوثنى والفكر المسيحى

أبيلار ، بيتر : (حوالى ١٠٧٩ ــ ١١٤٢) ، ولد فى اقليم بريتانى بفرنسا . ويستطيع القارىء أن يجد تفاصيل حياته العاصفة فى الخطاب الذى كتب

فيه سيرته ، والذى يطلق عليه « تاريخ الكارثة » • على أن أشهر حادثة فى حياة أبيلار هى تغريره بايلواز بنت أخت الكاهن فولبير بنوتردام • وعندما ولد طفلهما تزوجا سرا ، لكن اخوة ايلواز اقتحموا غرفة أبيلار ليلا وخصوه ، وكان من جراء ذلك أن صارت ايلواز راهبة وأبيلار راهبا •

لأبيلار مكانة مرموقة فى تاريخ الفلسفة نظرا لقدرته فى فن **الجدل** ، ولمساهمته فى حل مشكلة **الكليات** • درس **المنطق** على يد روسلينوس وهو أستاذ من دعاة المذهب الاسمى ، وتناظر فيما بعد مع عالم اللاهوت الواقعى وليم شامبو بباريس ويستطيع القارىء أن يجد تفاصيل هذه المناظرة ، مع عرض للمواقف المتتابعة التى أخذها أبيلار ، فى رسالتيه المنطقيتين « فى الأجناس » و « تعليقات على فورفوريوس » •

ان أبيلار يناصر مناصرة شديدة المبدأ القائل بألا وجود الا للأفراد ، وأن الألفاظ الكلية بوصفها أكثر من مجرد الفاظ لا تكتسب ما تتضمنه من معنى الا بفضل قوة العقل التجريدية ، فالقاعدة المشهورة التى تقول ان فى امكان العقل أن ينظر فى العوامل كل على حدة دون أن يعدها منفصلة بعضها عن بعض قدمت اجابة جدلية مناسبة للمسألة كما أثارها **بوثيوس** ، وتركت الطريق مفتوحا للتفسير الأوفى الذى قدمه فيما بعد علم النفس الأرسطى •

كتب أبيلار كذلك مقالة أخلاقية بعنوان « اعرف نفسك » تؤكد العنصر الذاتى فى السلوك الانسانى ، وأهمية النية فى اسباغ الخلقية على الفعل •

الاتساق : انظر الصدق •

الاتفاقية : كان الانسان عند **ديكارت** هو نقطة الاتحاد بين الجوهر المادى والجوهر اللامادى ، لكن اتباع ديكارت لم يستسيغوا مذهبه الغريب فى الجهاز الذى بمقتضاه يستطيع أحد هذين الجوهرين المتمايزين أن يؤثر فى الآخر ، وكان لابد من ايجاد حل للمشكلات التى أثارها القول بتأثير أحد الجوهرين فى الآخر ، وهو تأثير لا شك فيه وذلك هو ما دعا الى تطوير نظرية الاتفاق • فالمفروض فى كل من الجوهرين ـ العقل والجسم ـ أن سلاسل العلة والمعلول كاملة ومستقلة مادام من الواضح أن تغيرات الجوهر اللامادى لا يمكن أن تكون أسبابا أو مسببات لتغيرات الجوهر المادى ، وتوسط الله فى الأمر هو الذى يفسر لنا العلاقة بين سير الأحداث فى أحد الجوهرين وسير الأحداث فى الجوهر الآخر • ولقد أعطى جلنكس (١٦٢٥ ـ ١٦٩٦) للمذهب صورته المميزة ، فمادام عمل شىء ما يتضمن معرفة كيفية عمله ، فان الأجسام المادية لا تقدر على الفعل لأنها لا تعرف شيئا ، وأما تفاعلها الظاهر فهو من عمل الله • ومادام الله هو العلة الوحيدة ، فان العلاقة السببية الظاهرة بين العقل والجسم لا تثير اشكالا لأن وقوع حادثة ما فى الجوهر الذى هو العقل تهيىء المناسبة للفعل الالهى فى الجوهر الآخر الذى هو الجسم •

الاحتمال : من الأفكار الهامة التى يقوم الفلاسفة بدراستها وذلك لعدة أسباب ؛ فهناك مشكلة كيف ومتى ولماذا تكون نظرية الاحتمال الرياضية قابلة لأن تنطبق على الواقع ، وهناك مشكلة علاقة المادة الاحصائية بالاحتمال ، وأهم من هذا كله أن الاحتمال هو فكرة رئيسية فى فهم المنهج العلمى ، أى فى فهم علاقة الشواهد بالنظرية والقانون ، وفى فهم معقولية الاعتقاد • وكان الفلاسفة دائما يولون فكرة الاحتمال بعض الاهتمام ، ولكنها نالت اهتماما متزايدا فى نصف القرن الماضى حيث نشرت ، ابان هذه الفترة ، كتب خصصت لهذا الموضوع وحده بعضها فنى للغاية •

فاذا حصرنا الانتباه فى عبارات من قبيل

« ان احتمال سقوط قطعة العملة على أحد الوجهين حين نقذف بها هـو ½ » فان « نظـرية تكرار الوقوع » في الاحتمال ربما تبدو عندئذ أكثر قبولا في تفسـيرنا للعبـارة ، فالعبارة السابقة تبعا لنظرية تكرار الوقوع تعني على وجه التقريب أن عدد المرات التي ستقع فيها قطعـة العملة المقذوفة على أي الوجهين سيكون في النهاية البعيدة هـو نصف مجموع الحالات • والمزايا الخاصـة لهذه النظرية في احـدى صيغها المعروفة هي أنه يلزم عن تعريف الاحتمال أن بديهيات النظرية الرياضية في الاحتمال ينبغي أن تكون قابلة للتطبيق ، وهي كذلك تربط الاحتمال بالمادة الاحصـائية ربطا واضحا ، ومحكما غاية الاحكام ؛ ومن ناحية أخرى فانه في الواقع لمن الصعوبة بمكان أن نصوغ هذه النظرية في صيغة مرضية اذا ما أردنا — ولابد لنا أن نريد — أن نحل عبارات أكثر دقة محل عبارة « في النهاية البعيدة » لندل على نوع تكرار الوقوع الذي نعنيه • وقد كان فن أول من صاغ نظرية تكرار الوقوع في كتـابه « منطق المصادفة » • ومن بين الشراح الآخرين المشهورين لهذه النظرية ميزس ورايشنباخ •

لكننا اذا ما وجهنا انتباهنا الى عبارات من قبيل « يحتمل أن تكون على المريخ حيـاة » فان نظرية تكرار الوقوع تصبح غير مقبولة بصـفة خاصة • وعندما نتناول الاحتمال في النظريات والفروض والأحداث الخاصـة فانه ليصعب علينا عندئذ أن نرى كيف تكون الاحـالة الى أي توال للأحداث ، أو أي تكرار للوقوع في مثل هـذه المجموعة ؛ ومع ذلك فقد حاول بعض الفلاسفة أن يطبقوا هذه الوجهة من النظر على هـذه الاحالة أيضا ؛ على أنه من الأفضل عندما نتكلم عن أمثلة كهذه ، أن ننظر الى كلمـة « محتمل » على أنها تشير الى أن عبارة « هناك حياة على المريخ » لابد أن تتقبل بشيء من التحفظ ، ذلك لأنها قد صيغت حين كانت شواهد الاثبات وسطا بين الحالات التي يصح أن نشير اليها بعبارات من قبيل « نحن نعلم أن هناك حيـاة على المريخ » و « انه لا أسـاس لافتراضنا بأن ثمة حياة على المريخ » •

ويجمع عدد كبير من الفلاسفة في الوقت الحاضر على أن فكرة الاحتمال تستخدم في حـالة تكرار الوقوع بمعنى وفي حالة تقدير الشواهد بمعنى آخر ، والذي يحدد أحـد المعنيين هـو سياق الحـديث • وتلك هي نظـرية كل من **كارناب وبريثويث ورسل** على الرغم من اختلافهم في كثير من تفصيلات الموضـوع ؛ فعندما يكون التقدير العددي ممكنا من حيث المبدأ كما في قولنا « ان احتمال س لأن تكون ص هو ب » فعندئذ يمكن تفسير الاحتمال بنظرية تكرار الوقوع ، بيد أنه عندما تكون العبارة في صورة « يحتمل أن تكون هذه الحالة هي الحالة الفلانية » حيث لا يبدو التقدير العددي مقبولا فان كلمة « يحتمل » تؤخذ بمعنى الحيطة والحذر في صياغة العبارة •

على أنه يجب اضـافة القول بأن التعريف الكلاسي للاحتمال كمـا هو وارد عند كبـار الرياضيين الفرنسيين ممن كتبوا في هذا الموضوع يعرف احتمال وقوع الحادث بأنه نسـبة حالات الوقوع الى مجموع الحالات الممكنة ، ومثل هـذا التفسـير لا يفي بأغراض الفلسفة كلها مادامت « الحالات الممكنة » المشار اليها يتعذر تمييزها من « الاحتمالات » ، وانه لعسير علينا أن نرى كيف يمكن جمع الحالات الملائمة للوقوع بغير وقوع في صعوبات منطقية شديدة •

الأخلاق :

١ — تمهيد :

من بين الأنواع الكثيرة من البحوث التي أطلقت عليها كلمة « الأخلاق » في فترة أو أخرى ، يمكننا أن نتخير ثلاث مجمـوعات من المسـائل باعتبارها أهم المسائل التي ينبغي تمييزها بعضها من بعض وهي : (ا) المسائل الخلقية ، ومن أمثلتها « هل ينبغي على أن أفعل ذلك الفعل ؟ » ، و « هل

تعـــدد الزوجات خطأ ؟ » • و « هـــل زيد من النـــاس رجل خـــير ؟ » • وفى هـــذا المعنى يكاد الجانب العملى والجانب النظرى من معنى كلمة « خلقى » أن يتلاقيا فى مدلول واحـــد تقريبـــا (ب) مسائل عما هـــو واقع فيما يتصل بآراء الناس الخلقية، ومن أمثلتها : « ماذا يعتقد (أو ماذا يقول) المسلم (أو ماذا تعتقد الطبقة المتوسطة البريطانيـــة أو ماذا أعتقد أنا نفسى) فى واقع الأمر فيما يتعلق بصواب تعدد الزوجات أو خطئه؟» (جـ) مسائل تتعلق بمعانى الكلمات الخلقية (ومنها على سبيل المثال « ينبغى » و « صواب » و « خير » و « واجب ») أو تتعلق بطبيعـــة المدركات أو « الأشياء » التى « تشير اليها » هـــذه الالفاظ ، ومثال ذلك « ماذا يعنى المسلم حينما يقول ان تعدد الزوجات ليس خطأ ؟ » • ولـــا كانت هـــذه الأنواع الثلاثة من المسائل متميزة فيما بينها تمام التميز ، فان استخدام كلمة « الأخلاق » لتشمل بدلالتها المحاولات التى ترمى الى الاجابة عن جميع هذه الأنواع الثلاثة لابد أن يكون مثارا للخلط ، ولذلك يتجنبه من هم أقرب الى تحرى الدقة من الكتاب المعاصرين ؛ على أنه لم يظهر بعد مصطلح فنى يصلح لاقامة التفرقات الأخلاقية الضرورية ويتفق على قبوله الباحثون جميعا ، لكننا سنفرق فى هـــذه المقـــالة بين : (أ) أخـــلاق العرف و (ب) الأخلاق النظرية الوصفية و (جـ) نظرية الأخلاق ، وهى تطابق الأنواع الثلاثة من المسائل التى ذكرناها فيما تقدم • أما لماذا نقصر كلمـــة « الأخـــلاق » (مستخدمة استخداما مطلقا دون تحديد) على النوع الثالث من المسائل ، فهو أنه قد جرت العادة على عد الأخلاق جزءا من الفلسفة ، وأن المجموعة الثالثة من المســـائل ـ وهى أبحاث تحليلية أو منطقية أو كما قد يسميها القدامى من الكتـــاب أبحاث ميتافيزيقيـــة ـ هى أقرب من المجموعتين الأخريين من المسائل الى مباحث أخرى تعد بصفة عامة من بين المسائل الفلسفية • واذن فالأخلاق (بالمعنى الضيق) تكاد تقوم من أخلاق العرف مقام فلسفة العلم من العلم • لكن على طالب الأخلاق مع ذلك أن يجعل نفسه على الف بضروب شتى من المصطلحات ؛ فهو سيصادف فى دراسته كلمة « الأخلاق » تستخدم على نحو خال من التقييد لتدل على ماقد سميناه لتونا بـ « أخلاق العرف » (« الأخلاق المعيارية » مصطلح آخر يستخدم ليدل على « أخلاق العرف ») ، وسيجد ان مصطلحات أخرى أقرب الى الضبط مثل « منطق الأخلاق » أو « ماوراء الأخلاق » أو « الأخلاق النظرية » أو « الأخلاق الفلسفية » وما الى ذلك تستخدم لتدل على ماقد ســـميناه لتونا بـ « نظرية الأخلاق » • والمؤلفات التى يطلق عليها اســـم « الأخلاق » تحتوى عادة على مسائل من الأنواع الثلاثة جميعا واجابات عنها ، وعلى طالب الأخلاق أن يعد نفسه لأن يجد فى هذه المؤلفات ملاحظات مزدوجة المعنى لا يتضح فيها « ماهو » نوع المسألة التى يحاول الكاتب أن يجيب عنها • فليس أيسر ـ على سبيل المثـــال ـ من أن يخلط المرء بين عبارة عن نظرية خلقية وعبارة أخلاقية وصفية ، وخاصـــة حينما يتحدث عن آرائه الخلقية الخاصة • لكن من المهم مع ذلك أن نميز الحكم الخلقى التالى « من الخطأ أن نفعل ذلك الفعل » من العبارة الأخلاقية الوصفية « أنا ـ تقريرا لحقيقة نفسية واقعـــة ـ أعتقد أن من الخطأ « أن نفعل ذلك الفعل » • من هنا كانت المهمة الأولى التى ينبغى أن يقوم بها من يضطلع بدراسة هذا الموضوع هى أن يتعلم كيف يفرق بين هـــذه الأنماط الثلاثة من المســـائل بعضها من بعض ، وقد يجد القارىء فى القواعد التالية مايعينه فى هذا الشأن • يقول الكاتب عبارة « خاصة بأخلاق العرف » اذا كان بقوله هذا « يلتزم » برأى أو موقف خلقى فى مجال العرف ، فاذا لم يكن يلتزم بهذا الرأى أو الموقف (أى اذا كان يكتب عبارته على نحو متجرد لا لشىء الا ليقرر بها الآراء الخلقية التى قد يعتنقها هو أو غيره من الناس) ، كانت العبارة اما عبارة « أخلاقية وصفية » واما عبارة « خاصة بنظرية الأخلاق » ، ويدلنا على نوع العبارة الصورة التى تجىء بها ؛ فالكلمات الخلقية « تعزل »

عن غيرها من الكلمات وذلك بأن ترد في جملة تبدأ بأن المصدرية أو بين علامات حصر الاقتباس . ويمكننا أن نقرر من أي النوعين (أخلاقية وصفية أم خاصة بنظرية الأخلاق) على النحو التالي : اذا كان صدق العبارة يتوقف على « ما يعتنقه الناس في واقع الأمر » من آراء خلقية ، فهي عبارة « أخلاقية وصفية » ، لكن اذا كان صدق العبارة لا يتوقف الا على « المقصود » بكلمات بعينها أو على « ماقد يعنيه » الناس « اذا » هم جاهروا بآراء خلقية معينة ، فهي عبارة في « نظرية الأخلاق » . من هنا كانت الأخلاق بمعناها الضيق لا تعنى عناية مباشرة - على سبيل المثال - بما اذا « كان » تعدد الزوجات خطأ (فهذه مسألة عرفية) ، كلا ولا تعنى بما اذا كان هناك أحد يعتقد في واقع الأمر أن تعدد الزوجات خطأ (وهذه مسألة أخلاقية وصفية) - هذا على الرغم من أنه قد يكون للأخلاق علاقة بهاتين المسألتين كما تكون للرياضة علاقة بالفيزيقا ؛ انما تعنى نظرية الأخلاق بالمسألة التالية : « ماذا يعنيه المرء على وجه التحديد اذا قال ان تعدد الزوجات خطأ ؟ » .

٢ - العلاقات بين هذه المباحث :

كان الحافز الرئيسي للاضطلاع بالأنواع الثلاثة من المباحث جميعا طيلة تاريخ دراسة موضوع الأخلاق ، هو أمل الباحثين أن يثبتوا نتائج من النوع الأول (أى نتائج عرفية) عن طريق بحث فلسفي . وعن هذا الدافع في أغلب الأحوال صدر الباحثون في اضطلاعهم بالمباحث التي من النوع الثاني ومن النوع الثالث بصفة خاصة . فمن الواضح أن دراسة مدلول الكلمات الخلقية يرتبط ارتباطا وثيقا بدراسة مايجعل من الحجج التي تحتوي هذه الكلمات حججا مقنعة أو غير مقنعة ؛ ومن أفضل الطرق التي يمكننا بها أن نصل الى نظرة واضحة تلم بموضوع الأخلاق هي أن نبحث العلاقات المتبادلة بين هذه الأنواع الثلاثة من المباحث ، والعلاقة التي قد تكون لكل نوع منها بالنوع الآخر .

(أ) الأخلاق الوصفية وأخلاق العرف : هناك من الكتاب من انتقل انتقالا مباشرا من مقدمات أخلاقية وصفية الى نتائج خاصة بالعرف (أخلاقية معيارية) . ومن أمثلة ذلك أن ايودوكسوس - وهو أحد القائلين **بمذهب اللذة** من الاغريق - رأى أنه لما كان جميع الناس يعدون اللذة هي الخير ، فلابد أن « تكون » اللذة هي الخير . وعلى نحو شبيه بهذا رأى بعض الكتاب المحدثين أن مهمة الفيلسوف الخلقي هي - وهذا هو أقصى ما يستطيع أن يفعله لكي يثبت نتائج خلقية - أن يمحص مايسلم به مجتمعه أو ما يسلم به هو نفسه من آراء تمحيصا دقيقا ، وأن يرد هذه الآراء الى نوع أو آخر من أنواع النسقات ؛ ومعنى هذا أن يتخذ الفيلسوف الخلقي من الآراء الموروثة أساسا لبحثه ، وأن يعد النسق الخلقي الذي يتسق مع هذه الآراء نسقا ثابت الصحة . الا أن رأيا من هذا النوع لا يمكن أن يبدو مقنعا لأي انسان يضع في اعتباره حقيقة واقعة هي أن شخصا ما (في العالم القديم على سبيل المثال) كان من الممكن أن يقول : « كل الناس يعتقدون أن اقتناء العبيد مشروع ، لكن أليس من المحتمل أن يكون اقتناء العبيد خطأ ؟ » فتسليم الناس جميعا بمبدأ خلقي ليس دليلا على صواب هذا المبدأ ، والا لكان من أيسر اليسير أن نفحم المصلح الخلقي الذي يدعو الى مبدأ خلقي جديد لأول مرة . وأبعد من ذلك عن الصواب أن يترتب صواب الرأي الخلقي على أن فئة محدودة من الناس تأخذ به .

(ب) الأخلاق الوصفية والأخلاق بالمعنى الدقيق : الا أن أشيع طريقة حاول بها الباحثون أن يجعلوا للأخلاق الوصفية تأثيرا في ميدان المسائل الخلقية ليست طريقة مباشرة ولكنها غير مباشرة . فقد اعتقد بعضهم أن البحث الأخلاقي الوصفي قد ينتهي بنا الى نتائج فيما يتعلق بـ « معاني » الكلمات الواردة في أخلاق العرف (وهذه تكون نتائج في ميدان الأخلاق بالمعنى الدقيق اذا صح هذا التعبير) ، وأن هذه النتائج

بدورها قد تستخدم للبرهنة على نتائج فى أخلاق العرف . والذين ناقشوا الموضوع على هذا النحو قد استهواهم تشابه مضلل بين الكلمات الخلقية وبين غيرها من المحمولات والصفات ؛ فقد نرى على سبيل المثال أن من الممكن أن نثبت أن صناديق البريد فى انجلترا حمراء لأى انسان يجادل فى هذه الحقيقة على النحو التالى : علينا أولا أن نثبت عن طريق المشاهدة أن جميع أفراد الناس يصفون الأشياء بالحمرة اذا وجدوا أنفسهم بازاء خاصية بعينها يمكنهم أن يتعرفوا عليها ، ويصفوها بأنها ليست حمراء اذا لم تتوافر فيها هذه الخاصية ، وعلينا أن نستنتج من هذا أن كلمة « أحمر » « تعنى » « الاتصاف بهذه الخاصية » . تلك هى الخطوة الأولى ، ثم علينا بعد ذلك أن نسأل من يجادلنا أن يلاحظ أن صناديق البريد فى انجلترا تتصف بهذه الخاصية ذاتها ، ولما كنا قد أثبتنا من قبل أن « الاتصاف بهذه الخاصية » هو على وجه التحديد ما « تعنيه » كلمة « أحمر » ، فليس فى وسعه بعد ذلك أن ينكر أن صناديق البريد حمراء . وقد يعتقد بعضهم أن من الممكن أن نستخدم هذه الحجة ذاتها فى ميدان الأخلاق لكى نثبت – مثلا – أن بعض أنواع الأفعال صواب . لكن من سوء الحظ أن التشابه (بين الكلمات الخلقية وغيرها من المحمولات والصفات) يتصدع فى كل من الخطوتين؛ فى الخطوة التى ننتقل بها من الأخلاق الوصفية الى الأخلاق بالمعنى الدقيق،وفى الخطوة التى ننتقل بها من نظرية الأخلاق الى أخلاق العرف . ويتضح لنا أن النتائج التى تتعلق بما « يعنيه » الناس بكلمة « صواب » – مثلا – لا يمكن أن نثبتها بالكشف عما « يسمونه » صوابا ، أقول يتضح لنا ذلك من مثال المصلح الخلقى الذى ذكرناه لتونا . فاذا كان هذا المصلح قد قال ان الرق ليس صوابا حينما كان الرق من بين الأشياء التى يتفق الناس كافة على أنها صواب ، فهو لابد أن يكون – اذا صحت هذه الحجة التى نحن بصددها – مثل رجل قال ان صناديق البريد ليست حمراء فى الوقت الذى يتفق فيه الناس كافة على أن الصناديق حمراء ، ولابد أن يكون فى امكاننا حينئذ أن نتهم مثل هذا الرجل بأنه يسىء استخدام كلمة «أحمر» ؛ لأن « أحمر » « تعنى » ذلك اللون الذى تتصف به صناديق البريد ، واذن فكيف جاز له أن ينكر أنها حمراء ؟ لكن المصلح الخلقى يستطيع أن ينكر أن الرق صواب فى الوقت الذى يستخدم فيه كلمة « صواب » بنفس المعنى الذى يستخدمها به معاصروه ، وهم الذين يعتقدون أن الرق صواب . يدلنا هذا المثال على أن هناك فارقا هاما بين الكلمات الخلقية وبين غيرها من الكلمات مثل كلمة «أحمر» ؛ وهو فارق يبطل تلك الحجة التى تبدو معقولة فى ظاهرها ، والتى تنتقل من مقدمات أخلاقية وصفية الى نتائج تتعلق بمعانى الألفاظ .

(جـ) نظرية الأخلاق وأخلاق العرف : لكن خطوة الانتقال الثانية فى الحجة التى نحن بصددها هى بدورها باطلة لسبب شبيه بما تقدم الى حد بعيد . فنحن – حتى لو استطعنا أن نقرر معانى الكلمات الخلقية – لا نستطيع أن ننتقل من تقرير هذه المعانى الى نتائج ذات أهمية فى ميدان المسائل الخلقية كما تجرى فى العرف . ولعلنا نتبين هذا من المثال التالى : هب أن هناك شخصين يعرفان كل شىء فيما يتصل بفعل معين (بما فى ذلك ما يحيط به من ظروف ومايترتب عليه من عواقب) ، ولكنهما ماينفكان يتجادلان – كما قد يحدث – فيما اذا كان هذا الفعل خطأ . ولما كانا يتجادلان ، فلابد أنهما يستخدمان كلمة « خطأ » بمعنى واحد ، اذ لو لم يكن الأمر كذلك لما كان بينهما جدال حقيقى بل هو عندئذ مجرد خلط فى الألفاظ ؛ لكن لما كان فى استطاعتهما أن يواصلا الجدال على الرغم من أنهما يتفقان على معنى الكلمة ، فيترتب على ذلك أن معرفة الخصمين المتجادلين لمعنى الكلمة لا يمكنها بذاتها – بل ولا يمكنها مقترنة بما يعرفه كلاهما عن الفعل – أن تكون فيصلا فيما اذا كان الفعل خطأ أم صوابا . لابد أن يبقى بينهما اذن اختلاف « آخر » (اختلاف فى

أخلاق العرف) ، وليس هو اختلاف فى الفعل ماذا عساه أن يكون (لأنهما يعرفان هذا على أوفى وجه ممكن) وليس اختلافا حول معنى كلمة «خطأ» (لأنهما متفقان فى هذا الشأن) ؛ ومثل هذا الجدال المقبول فى ظاهره والذى رفضناه لتونا هو تطبيق خاص لنمط عام من الجدال كثيرا ما يستخدم فى الفلسفة ويعرف باسم « اقامة البرهان على أساس الحالة النموذجية » • ونستطيع أن نتبين دون أن نناقش فى هذا المقام ما اذا كان هذا البرهان سليما فى المجالات الأخرى ، أنه ليس كذلك فى ميدان الأخلاق • اذ أن افتراضنا أن لهذه الحجة قوة غير محدودة مرتبط بافتراضنا أن الكشف عن معنى احدى الكلمات هو دائما كشف عما تطلق عليه صوابا من أشياء • الا أن هذا ليس صحيحا فيمـــا يتعلق بكلمات من قبيل فعـــل الكينونة و «ليس»، ويظهر كذلك أنه ليس صحيحا بالنسبة الى الكلمات الأخلاقية • على أن هـــذا الافتراض (ولنأخذ مثلا ثانيا) لا يدع لنا سبيلا الى التفرقة بين معنيى المجموعتين التاليتين من الكلمـــات : « أغلق الباب » و «أنت ستغلق الباب» ، لان جميع الكلمـــات فى كلتا المجموعتين تنطبق ـ بقـــدر ما « تنطبق » ـ على الأشياء « نفسها » •

٣ ـ المذهب الطبيعى :

فى جميـــع الحجج التى بحثناها ورفضناها فيما تقدم تتجلى سمة مشتركة ؛ فالنتائج الخلقية فيها تستـــمد ـ فيما يزعم أصحابها ـ من مقدمات ليست هى ذاتها أحـــكاما خلقية : فتارة تكون المقدمة عبـــارة تقرر واقعة اجتماعية عما يعتقده النـــاس بصدد مسألة خلقية ما ، وتارة أخرى تكون عبـــارة تقرر واقعـــة لغوية عن الطريقة التى يستخدم بها النـــاس (أو عن المعنى الذى يستخدم به النـــاس) كلمة بعينها ، ويضـــاف الى هذه العبارة مقدمة أخرى تصف فعلا ما خطؤه موضع جدال • تلك سمة مشتركة بين كثير من الحجج التى اســـتخدمها المفـــكرون الأخلاقيون ، وكثيرا ماقيل ان أية حجة تستمد النتائج الخلقية من مقدمات غير خلقية لابد أن تكون باطلة • وثمة عبارة شهيرة تحمل هـــذا المعنى قالها **هيـــوم** فى كتـــابه « رســـالة فى الطبيعـــة البشرية » (١٧٣٩ ـ ١٧٤٠ ، ج ٣ ، فصل ١ ، فقرة ١). وقد بنى هيوم رفضه لمثل هذه الحجج على أساس مبدأ خلقى عام ، وهو أن أية حجة سليمة لا يمكن أن تنتقل من المقدمات الى « خبر جديد » لا تحتويه المقدمات ولو بطريقة ضمنية • وعلى ذلك فرأى هيوم (لا يجوز استنتاج « ما ينبغى أن يكون » مما هو « كائن ») يعتمد فى صحته على الافتراض القائل بأن الأحكام الخلقية تشتمل على عنصر فى معناها (وهو فى جوهره العنصر الخلقى) لا يعادله فى ارتباط المقدمات شىء ولو بطريقة ضمنية • ذلك هو الافتراض الذى تناهضه تلكم النظريات الأخلاقيـــة التى تعرف بأنها **طبيعية** ؛ ولقـــد استخدمت كلمة « طبيعى » على أنحاء شتى ، لكننا سنستخدمها هنا على النحو التالى : تكون النظرية الأخلاقية طبيعية اذا ـ ولا تكون طبيعية الا اذا ـ كانت مرادفة فى معناها لعبارات تدور حول وقائع غير خلقية •

وعلينا أن نلاحظ أنه يستحيل ، بناء على هذا التعريف ، أن توصف العبارة التى تعبر عن رأى خلقى (أى العبارة التى تعد من بين الفئة الأولى من فئات المسائل الثلاث التى ذكرناها فى بداية هذه المقالة) ـ أقول يستحيل أن توصف مثل هذه العبارة بأنها طبيعية ؛ لأن المذهب الطبيعى نظرية فى معانى الكلمات الخلقية ، وليس على أى شخص أن يلتزم بأية صورة من صور هذا المذهب اذا قصر جهده على « استخدام » الكلمات الخلقية دون أن يتخذ رأيا فيمـــا يختص بمعانيها أو تعريفها أو تحليلها • ونقول بوجه عام انه لا يمكن لأى رأى أن يكون طبيعيا مالم ترد الألفاظ الخلقية فىالعبارة التى تقرره بين علامات حصر الاقتباس أو فى جملة تبدأ بأن المصـــدرية أو ما لم « تذكر » (ونقول ما لم تذكر ولا نقول ما لم تستخدم) على نحو آخر من الأنحاء ، وما لم يبد قائل هذه الكلمات من

الملاحظات مايتعلق بمعناها أو مرادفتها لغيرها من التعبيرات • ومعنى هذا أن العبارات التى تقال فى ميدان الأخلاق بالمعنى الدقيق ـ فى مقابل الأخلاق الوصفية وأخلاق العرف ـ هى وحدها التى يمكن أن تكون طبيعية • وعلى ذلك فالرأى القائل بأن الفعل الصواب (الفعل الذى ينبغى أن يفعل) فى موقف معين هــو الفعل الذى من شأنه أن ينتج اقصى قـدر من اللذة التى ترجح الألم ليس رأيا طبيعيا ، لأنه لا يحـاول أن « يعرف » كلمـة « صواب » ، وكل مايحاوله هو أن يقرر « ما هو » صواب من الأفعال • ولكى يكون المنفعى من هذا النوع طبيعيا ، عليه أن يرى بالاضـافة الى ذلك أن رأيه هذا صادق بناء على ما لكلمة « صواب » من معنى ، أى أن كلمة « صواب » تعنى « انتـاج اقصى قدر من اللذة التى ترجح الألم » • أما اذا تجنب أن يحاول اثبات نظريته على هذا النحو ، فان « الحجج التى تنقض المذهب الطبيعى » تطيش دونه فلا تمسه بسوء •

وعلينا أن نلاحظ كذلك أن وصفنا تعريفا ما لكلمة خلقية بأنه « طبيعى » لا يعنى ـ بناء على هذا التعريف للمذهب الطبيعى ـ أن الخواص التى عرفت على أساسها هذه الكلمة هى خواص تجريبية ، أى أنها ممـا يدرك بالحواس الخمس ؛ فالواقع أننـا ـ كمـا لاحظ مور الذى صك تعبير « المغالطة الطبيعية» ـ نرتكب نفس المغالطة ـ كما تصورها ـ اذا كانت الخواص التى نعرف على أساسها الكلمة الخلقية « خواص مما ينتمى لواقع أعلى من الحس » ، ويكفى لكى نقع فى هذه المغالطة أن تكون هـذه الخواص ليست خواص خلقية؛وعلى ذلك فالفيلسوف الذى « يعرف » كلمة « الصـواب » بأنها تعنى « مايتفق مع ارادة الله » هو فيلسوف طبيعى بهذا المعنى ، مالم يعتقد ضمنا أن كلمة « الله » بدورها كلمة خلقية • ويمكننا أن نقرر من جديد أهم حجة حاول بها مور أن « يدحض المذهب الطبيعى » على النحو التـالى ، مستعينين فى ذلك بالمثال الذى استشهدنا به لتونا : لو أن معنى كلمة «الصواب» هو نفسه معنى عبارة « مايتفق مع ارادة الله » ، لكانت عبارة « كل مايتفق مع ارادة الله صواب » مرادفة للعبارة التى تقول « كل مايتفق مع ارادة الله هو على اتفاق مع ارادة الله ».لكن يبدو لنا بناء على الطريقة الفعلية التى نستخدم بها الكلمات ، أن تلك العبارة تعنى ماهو أكثر من هذه العبارة التى ليست سوى تحصيل حاصل • (لاحظ ، كما لاحظت من قبل ، أن ليس فى هذه الحجة أى شىء مما يضطر أى انسان الى أن يتخلى عن الرأى « الخلقى » القائل بأن كل مايتفق مع ارادة الله صواب وهو وحده الصواب • فالمحاولة التى نقوم بها لاثبات أن هـذا الرأى صواب بناء على تعريف الصواب هى وحدها مايتصف بالطبيعية) • ولقد ذهب بعضهم ـ وان لم يذهب مور الى ذلك ـ الى أن ما يعيب التعريفات الطبيعية هـو أنها تسـقط من اعتبارها عنصر التوصية أو الارشاد فى معانى كلمات من قبيل « صواب » و « خير » • (انظر مايلى)

٤ ـ المذهب الحدسى :

كان من جراء دراسات مور أن اقتنع معظم الفلاسـفة بأن التعريفات الطبيعية للألفاظ الخلقية يجب أن يقضى ببطلانها • لـكن مـور وأتباعه المباشرين أبوا اباء شـديدا أن يتخلوا عما كان بمثابة الرأى التقليـدى فى الكيفية التى يكون بها للألفاظ معنى ؛ فقـد كانوا يسلمون تسليما لا جـدال فيـه بأن الطريقـة التى عليهم أن يتبعوها لتفسير معنى الكلمة الدالة على صفة ـ على سـبيل المثال ـ هى التحقق من الخاصـية التى « تمثلها » أو « تسميها » ، ذلك أن جميع الكلمات الدالة على صفات (فى رأى مور وأتباعه المباشرين) تقوم بمهمة منطقية واحدة هى « تمثيل » احـدى الخواص ، والفروق بينها ليسـت فروقا فيمـا تتصف به من طابع منطقى ، ولكنهـا فروق بين ما تمثله من خواص • وعـلى ذلك فلما أصبح من المسلم به أن الكلمات الدالة على الصفات الخلقية لا تمثـل خواص « طبيعية » (أى خواص غـير

منطقية) ، استنتج مور وأتباعه المباشرون أن هذه الكلمات النعتية لابد أن تمثل خواص خلقية بعينها اعتقدوا أننا ندركها عن طريق « الحدس » ٠

على أن ثمة صورتين من المذهب الحدسي الأخلاقي ؛ فنحن ــ فيما ترى الصورة الأولى من المذهب الحدسي ــ نحدس ماتتصف به المفردات الجزئية من الأفعال والناس .. الخ في الواقع العيني من صفات الصواب أو الخطأ .. الخ ؛ أما المبادىء الخلقية العامة ، فنحن نصل اليها عن طريق عملية استقراء ، أي عن طريق التعميم من عدد كبير من هذه الحالات الجزئية ٠ لكن مانحدسه ــ فيما ترى الصورة الثانية من المذهب الحدسي ــ هو المبادىء العامة ذاتها (مثل « اخلاف الوعود خطأ ») ، وبتطبيق هذه المبادىء العامة (على الحالات الجزئية) ندرك الخواص الخلقية التي تتصف بها المفردات الجزئية من الأفعال والناس ٠ ويمتاز الرأي الثاني على الرأي الأول بأنه يؤكد حقيقة هامة فيما يتصل بالطابع المنطقي الذي يميز الكلمات الخلقية،ألا وهي أن الكلمات الدالة على الصفات الخلقية .. الخ تختلف عن معظم الكلمات الدالة على صفات أخرى على النحو التالي : نحن نصف الشيء بأنه « أحمر » ــ مثلا ــ نظرا لحمرته وليس لشيء غير ذلك ؛ فقد يكون هناك شيء آخر مشابه للشيء الذي نصفه بالحمرة من جميع النواحي الأخرى عدا الحمرة ومع ذلك لا يعد أحمر ٠ لكننا حينما نصف شخصا بأنه « خير » أو فعلا بأنه « صواب » فاننا نصفهما بالخير أو الصواب «لأنهما» يتصفان بصفات معينة أخرى، فالفعل مثلا يوصف بأنه خطأ لأنه اخلاف للوعد أو بأنه صواب لأنه مساعدة لرجل ضرير على أن يعبر الطريق ٠ لذلك كان الحدسيون يعبرون في بعض الأحيان عن هذه السمة التي تتميز بها الكلمات الدالة على الصفات الخلقية بقولهم عنها انها « أسماء » لخواص « تابعة » أو « لاحقة » ٠ فحتى لو رفضنا فكرة الحدسيين التي يرون فيها أن جميع الكلمات الدالةعلى صفات لا تكون ذات معنى الا حين تكون أسماء لخواص ، لظلت هذه الفكرة مع ذلك كشفا على جانب كبير من الاهمية ٠ فلقد اعتقد بعضهم أن هيوم حينما قال (لا يجوز أن نستنتج « ما ينبغي أن يكون » مما « هو كائن ») كان ينكر أن في مقدورنا ــ مثلا ــ أن نصف فعلا بأنه «خير» لأنه فعل يتصف بخواص معينة ٠ لكننا نسيء الفهم اذا اعتقدنا ذلك ؛ فالذي كان ينكره هيوم هو أن وصف شيء بالخير « لا يترتب منطقيا » على كونه ذا خصائص معينة ٠ الفارق بين هاتين الفكرتين حاسم ولكنه غامض ، ولقد كان من بين المشكلات الرئيسية في الأخلاق المعاصرة أن تقدم تفسيرا مرضيا للصلة بين صفة الخير ــ على سبيل المثال ــ وماكان يسمى ب « الخواص التي تجعل الشيء خيرا » ٠ والحدسيون يرفضون التفسير الطبيعي لهذه الصلة بوصفها صلة ترادف في المعنى بين الكلمات الخلقية وبين الكلمات التي تصف خواص الأشياء ، تلك الخواص التي بفضلها كنا نصف الأشياء بالكلمات الخلقية٠ لكن الحدسيين لا يقدمون تفسيرا ايجابيا سديدا لهذه الصلة ، مكتفين في أغلب الأحوال بأن يقولوا انها صلة « ضرورية تركيبية » تدرك عن طريق الحدس ٠ لكن يعيب القوة التفسيرية لهذا التفسير أنه يعجز عن أن يبين لنا على نحو واضح ماهو «الحدس» أو ماهو المقصود ب « الصلة الضرورية التركيبية » ٠

لكن الحجة الرئيسية التي توجه ضد جميع أنواع المذهب الحدسي في الأخلاق هي الحجة التالية التي ينبغي علينا أن نقارنها بالحجج الواردة في قسم ٢ (ج) ٠ يزعم الحدسيون أن الحدس وسيلة المعرفة أو المفصل في صدق حكم خلقي معين أو كذبه على نحو قاطع وموضوعي ؛ لكن هب أن شخصين من أفراد الناس قد اختلفا في مسألة خلقية وأن كليهما ــ كما قد يحدث كثيرا ــ يدعي أنه قد حدس مايتصف به رأيه من صواب ؛ ليس أمامنا حينئذ من طريقة نفصل بها فيما بينهما من خلاف ، مادام في مقدور كل منهما أن يتهم الآخر بأنه مخطىء في حدسه ؛ يضاف الى ذلك أن ليس في طبيعة الحدسين في حد ذاتهما ما يمكننا من أن

نقرر أيهما هو المخطىء . وكثيرا ما يعترض على الحدسية أيضا بأن ما يحدسه الناس من « حدوس خلقية » لابد أن يتوقف على ماتلقوه من أنواع شتى من التربية الخلقية وعلى غير ذلك من الأسباب العارضة ؛ والواقع أن الحدسيين ـ وهم الذين كثيرا مايزعمون أنهم « موضوعيون » ـ يناقضون زعمهم هذا اذ يحتكمون الى قدرة للحدس لا مناص من أن تكون ذاتية ؛ وفي هذا مثال يوضح لنا ذلك الاشكال العسير الذى سنواجهه فى موضع تال من هذه المقالة ، وهو الاشكال الذى نواجهه اذ نحاول تقرير أية تفرقة كائنة ما كانت بين « ماهو ذاتى » و « ماهو موضوعى » فى هذا المجال . ولقد حظيت الحدسية برواج كبير فى السنوات الأولى من القرن الحالى ، لكنها تلقى فى الوقت الحاضر من أنصارها الانصراف عنها ، حتى لقد انصرف عنها فريق من أنصارها البارزين ؛ وأخذ الكتاب فى الأخلاق يتجهون أحد اتجاهين : فاما أن يرتدوا الى صورة ما من صور المذهب الطبيعى سواء كانت صريحة أو مقنعة ، أو أن يتحولوا الى نوع من أنواع الرأى التى سنعرضها فيما يلى ، والتى ترى أن صفات من قبيل « خير » و « صواب » .. الخ لها من الوجهة المنطقية مهمة مختلفة تمام الاختلاف عن مهمة غيرها من الصفات، وأنه قد يكون من مصادر الخطأ أن ندعوها « أسماء لخواص » .

٥ ـ النسبية والذاتية :

لقد نشأ فى ميدان الأخلاق خلط كبير نتيجة لتجميع نظريات متباينة تمام التباين وادراجها تحت عنوان واحد هو « الذاتية » . وقبل أن نناقش الذاتية بمعناها الدقيق ، علينا اولا أن نبعد عنها تلك النظرة التى تنظر الى الأخلاق من حيث هى عرف ، والتى تعد كلمة « النسبية » أفضل تسمية لها . يرى النسبى النموذجى أن علينا أن نفعل ذلك الفعل ـ وذلك الفعل دون غيره ـ الذى « نعتقد » أن علينا أن نفعله ، واذن يكفى أن يعتنق أحد الأفراد أو أحد المجتمعات رأيا خلقيا بعينه ليكون ذلك الرأى ـ بناء على هذه النظرة ـ صوابا بالنسبة لهذا الفرد أو لهذا المجتمع . ولما كان هذا المبدأ مبدأ « فى أخلاق العرف » وليس مبدأ « فى نظرية الأخلاق » (أى أنه لما كان يقررماينبغى أن نفعل ولا يقرر ماتعنيه كلمة « ينبغى ») ، فهو ليس بالمبدأ الطبيعى (انظر ما سلف) . لكى قد يعترض على هذا المبدأ بأنه يجعل من المستحيل علينا أن نصف بالخطأ حكما خلقيا يرتئيه فرد آخر ، والواقع أنه يستتبع نتيجة فيها مفارقة هى أن فردين من أفراد الناس يختلفان فى مسألة خلقية لابد أن يكون كلاهما على صواب . لكن يبدو أن فى هذه النتيجة ماينافى المعنى المألوف للكلمات الخلقية ، ولدينا هنا مثل يوضح لنا احدى الطرق التى قد تؤثر بها نظرية الأخلاق (دراسة معانى الكلمات الخلقية) تأثيرا سالبا فى مسألة خلقية ، فهى تتيح لنا أن «نقضى ببطلان» رأى خلقى باعتباره يتضمن مفارقة منطقية ، لكنها لا تتيح لنا أن « نثبت » رأيا من هذا القبيل . وقد يعترض على النسبية كذلك بأنها لا تؤدى ماتتوقع من المبدأ الخلقى أن يؤديه، ألا وهو أن يهدينا فى اتخاذ قراراتنا بصدد المسائل الخلقية الجزئية ؛ لأننى اذا كنت أسائل نفسى عما عساى أن أفعل ، فلا غناء فى أن يقال لى ان على أن أفعل ما أعتقد أنه ينبغى على أن أفعله ، لأن مصدر الاشكال هو أننى لا أدرى ماذا ينبغى على أن أعتقد . بيد أننا فى هذه المقالة لا نذكر النسبية لذاتها ، ولكن لأن الخلط بينها وبين غيرها من وجهات النظر قد أثار الاضطراب فى جميع المناقشات التى تتناول جميع مانحن بصدد بحثه من آراء تقريبا ؛ وهذه الآراء التى سنناقشها هى ـ على عكس ماناقشناه من قبل ـ آراء فى نظرية الأخلاق (أى أنها آراء تدور حول معانى الألفاظ الخلقية) ، فهى لا تلزم قائلها بقبول أو رفض أية آراء خلقية ذات قيمة .

وأول مانناقشه من الآراء هو صورة من صور

المذهب الطبيعي لا يعتنقها في الوقت الحاضر كثير من الباحثين على نحو صريح . لكنها ترجع الى وقت كان من المعتقد فيه أن الجملة الخلقية لابد أن يكون لهـــا معنى على نفس النحو الذي يكون به للجمل الاخبارية الأخرى معنى ، ألا وهو أن تستخدم لكي تقرر أن شيئا معينا يتصف بخاصية معينة (انظر ماتقدم القسم ٤) . ولمـــا كان من غير المعقول لأسباب عديدة (ذكرنا بعضها في القسم ٣) أن نعتقد أن الخواص التي نحن بصـــددها خواص « موضوعية » تتصف بها الأشياء ، فقد رأى بعضهم أنها خواص « ذاتية » ، أي أنها خواص للوجود الواقعي مرتبطة على أنحاء معينة بالحالات العقلية التي يعانيها قائل العبـــارة التي نحن بصددها . وعلى ذلك ذهب أصحاب هذا الرأى الى أن العبارة التي تقول « فلان رجل خير » تعني « فلان ـ تقريرا لحقيقة نفسية واقعة ـ يثير في حالة نفسية بعينها (ولتكن شعورا بالاستحسان على سبيل المثال) ». فهذه النظرية تجعل الحكم الخلقي بالمعنى العرفي للاخلاق مرادفا للعبارة الأخلاقية الوصفية (انظر ماتقدم ، القسم ١) . لكننا اذا أخذنا هذه النظرية بمعناها الحرفي ، تعرضت للاعتراض عليها بأنها تجعل من المســتحيل حدوث الاختلاف بصـــدد المسائل الخلقية في معناها العرفي ؛ لأنه اذا كان هناك فردان من الناس ، وقال أحدهما ان فلانا خير وقال الآخر ان فلانا ليس كذلك ، فهما ـ بناء على هـــذا الرأى ـ غير مختلفين فيما بينهما ، لان أحدهما (أي قائل العبارة الأولى) يقصد أنه في حالة نفسية بعينها ، والآخر يقصد « أنه » (أي قائل العبارة الثانية) لا يعاني مثل هذه الحالة ، وليس بين هاتين العبارتين تناقض على الاطلاق .

من أجل هذا الاعتراض انصرف الباحثون عن هذا الرأى واعتنقوا بدلا منه آراء أخرى ترى أننا حينما نطلق حكما خلقيا فاننا لا ندلي بخبر عن حالاتنا العقلية ، لكننا بصدد استخدام اللغـــة استخداما لا يجعلها أداة خبرية . كان هذا التطور جزءا مما أدركه الفلاسفة المعاصرون ، فقد أدركوا أن من الخطأ أن ننظر الى جميـــع أنواع الجمـــل باعتبارها ذات طابع منطقي واحد ومهمة منطقية واحدة . وأنه لمن المستحسن ، لسببين على الأقل ، أن نقصر اسم « الذاتية » فلا نطلقه الا على الرأى الذي بحثناه لتونا ، ولا نمـــد نطاق اســتخدامه بحيث يشمل تلكم الآراء التي سنعرضها فيما يلي : ذلك ـ أولا ـ لأن لكلمتي « موضوعي » و « ذاتي » معنى واضحا الى حد ما ، وهما تقيمان تفرقة يمكن ادراكها حينما تستخدمان للدلالة على الاختلاف بين العبـــارات التي تقرر وقائع « موضوعية » عن الأشياء ، وبين العبارات التي تقرر وقائع «ذاتية» عن المتكلم . (وان كان قد يحـــدث في هـــذه التفرقة ذاتها شيء من الخلط ، لأن معاناة المتكلم لحالة عقلية بعينها هي بمعنى ما واقعة موضوعية). لكن تمحي التفرقة اذا ذهبنا الى أن الأحكام الخلقية ليست عبارات تقريرية بالمعنى الضيق على الاطلاق، وقد نتبين هذا اذا قارنا الأحكام الخلقية بجمل الأمر (وان لم يشر أحد الى أن الأحــكام الخلقية تشبه هذه الجمل من جميع النواحي) . فجمل الأمر لا تعبر عن خبر موضوعي كلا ، ولا تعبر عن خبر ذاتي ، لأنهـــا لا تعبر عن خبر على الاطلاق ؛ كلا ولا تعبر عن « أمر ذاتي » ، لأن من العسير أن نفهم ماذا عســـاه يكون ذلك الأمر الذاتي . وعلى ذلك فاذا ســـأل سـائل « هل الامر الذي يقول « أغلق الباب » « ينصب على » الباب أم « ينصب على ».عقل المتكلم ؟ » ، فان الاجابة لابد أن تكون ـ بقدر مايكون السؤال ذا معنى ـ هي « أن الأمر ينصب على الباب » . وعلى نحو شـــبيه بهذا قد يرى بعضهم أن الحـــكم الخلقي الذي يقول « فلان رجل خير » « ينصب » ـ في أكثر معانيه رجحانا ـ « على » الرجل الذي نحن بصدده ولا «ينصب على» عقل المتكلم ، أقول قد يرى بعضهم ذلك حتى ولو كانوا يعتقدون أن هذا الحكم ليس «تقريرا لواقعة» « بالمعنى الضيق » عن الرجل . واذن فالانتقادات التي توجـــه الى ماسنعرضه في الجزء التـــالي من نظريات على اعتبار أنها تحول الأحكام الخلقية الى ملاحظات عن عقل المتكلم هي انتقادات غير صائبة

غير عقلية ، فهو قد رأى أن ليس فى معنى الكلمة الخلقية من عنصر خلقى نوعى الا قوتها الوجدانية ، وفى هذا — فيما يرون — مايجعل الاحكام الخلقية أقرب الى الخطابة أو الدعاية وما ليس بنصف انصافا كافيا ما قد نحتاج اليه من اقامة الحجة العقلية فى المسائل الخلقية • فاذا كانت اقامة الحجة العقلية ممكنة ، فلابد أن يكون هناك « بعض » العلاقات المنطقية بين الحكم الخلقى وبين غيره من الأحكام الخلقية ، حتى ولو كان هيوم مصيبا حينما رأى أن الحكم الخلقى لا يمكن أن يستمد من عبارات تقرر الواقع غير الخلقى ، وقد كان لستيفنسون بعض الآراء الهامة فيما يتعلق بالحجج العقلية ، لكن تفسيره لهذه الحجج قد عد بصفة عامة غير سديد •

٧ — مشكلات بارزة :

أغلب المشكلات الرئيسية التى تشغل المفكرين الأخلاقيين فى الوقت الحاضر مصدرها مافى مدلول الكلمات الخلقية من تعقيد ناتج عن أنه يضم عنصرين جد مختلفين •

(أ) المعنى التقويمى أو التوجيهى: (يفضل الباحثون الآن فى أغلب الأحوال هذه الكلمات التى هى أقرب الى التحرر من قيود النظريات الخاصة من «المعنى الوجدانى» الذى قال به ستيفنسون) . ليس من اللازم — بل ولعله من الخطأ — أن نعزو الى الأحكام الخلقية من حيث هى كذلك أية قوة أو قدرة دافعة أو مسببة بحيث «تدفعنا» أو «تحفزنا» الى أن نفعل ماتأمر به ، لكن الوصفيين أنفسهم يعترفون أحيانا بأن الأحكام الخلقية تقوم بمهمة « توجيه » السلوك • والحق أنه من الواضح الى حد كبير أننا نسأل فى كثير من الحالات النموذجية — مثلا — « ماذا ينبغى على أن أفعل ؟ » لأن علينا أن نقرر ماذا عسانا أن نفعل ، ونعتقد أن الاجابة عن سؤال « ينبغى » ذات تأثير على قراراتنا الخلقية أكبر وأوثق من التأثير الذى تتصف به الاجابات عن مسائل من الواقع غير الخلقى • ونضرب مثلا ثانيا فنقول انه من الواضح الى حد كبير أن هناك صلة وثيقة بين أن نعتقد أن ا أفضل من ب وبين أن نفضل ا على ب ، كما أن هناك صلة وثيقة بين هذا التفضيل وبين أن نكون على استعداد لاختيار ا بدلا من ب • وقد أكدت ما لهذه الصلة الوثيقة من أهمية فى الكلمة القديمة (التى ترجع فى مضمونها الى سقراط) التى تقول « كل ما نسعى اليه أيا ما كان انما نسعى اليه لما يبدو عليه من صفة الخير » • ويترتب على هذا أننا اذ نصف شيئا بأنه خير انما نقدم لمن نوجه اليه هذا الحكم مايهديه فى اختياراته • ومثل هذا قد يقال عن سائر الكلمات الخلقية الأخرى ، الا أن الوصفيين يرفضون أن يسلموا بأن هذه السمة جزء من « معنى » الكلمات الخلقية •

أما خصومهم الرئيسيون ، وهم الذين يمكننا أن نسميهم بـ « التوجيهيين » ، فيرون أن هذه السمة « هى » جزء من معنى الكلمات الخلقية. فالأحكام الخلقية — فيما يرون — تشترك مع جمل الأمر فى خاصية مميزة هى أنك اذ تنطق بجملة منها انما تلزم نفسك عن طريق مباشر أو غير مباشر بقاعدة أو بخطة موجهة فيما يتعلق بالقرارات أو الاختيارات الفعلية أو الممكنة • وفى الحالات النموذجية تتجلى مخالفة الحكم الخلقى فى عجز المرء عن أن يعمل بمقتضاه ، كما يحدث حينما يخبرنى انسان بأن الصواب هو أن أفعل كذا أو كذا ، وأفعل أنا عكس ذلك مباشرة • مثل هذه النظرية لا تقضى باستحالة الحجاج الخلقى كما تفعل النظرية الوجدانية ، لأن العلاقات المنطقية — فيما يرى بعض التوجيهيين — قد يمكن أن تقوم بين الخطط الموجهة كما تقوم بين العبارات التقريرية العادية •

لكن لا مناص للتوجيهيين من أن يواجهوا — كسقراط — اشكالا هو أننا فى الحالات التى تسمى بحالات « ضعف الارادة » قد نختار أن نفعل شيئا ما نعتقد أنه سيىء أو خطأ • وليس أمام التوجيهيين من حجة يرجى لها نفع فى الرد

على هذا الاعتراض الا أن يشيروا الى أن الشخص القائم بالاختيار فى مثل هذه الحالات اما أن يكون « عاجزا » عن مقاومة الاغراء (كما يدل على ذلك تعبير « ضعف الارادة » ، انظر أيضـــا رســـالة القديس بولس الى أهل روما،الفصل ٧ ،الآية ٢٣)، أو أنه يعتقدأن الشيء الذى يختاره ليس شـــيئا أو خطأ الا بمعنى تقليدى واه ، فهو ينطبق عليــه المعنى الوصفى لكلمة « سيىء » أو كلمة « خطأ » لكن ينقصه ما لهاتين الكلمتين من قوة توجيهية .

(ب) المعنى الوصفى : السمة الرئيســـية الثانية للأحكام الخلقية هى السمة التى تفرق هذه الأحكام عن جمل الأمر ؛ فعلينا حينما نطلق حكما خلقيا عن فعل ما على سبيل المثال أن نطلقه نظرا « لخاصـــية ما تتعلق » بالفعل ، وانه لمن صـــواب الرأى دائما أن نسأل ماهى هـــذه الخاصية (على الرغم من أنه قد يكون من العسير أن نصوغ اجابة عن ذلك فى ألفاظ) . وتترتب هذه الفكرة (وان كان بعض المفـــكرين المعاصرين قد أنكرها) على الطابع الذى تتصف به « الخواص » الخلقية ، وهو أنها خواص « تابعة » (انظر ماتقدم ، القسم ٤) . واذن ففى مقابل كل حكم خلقى جزئى حكم كلى مؤداه أن سمة معينة من سمات الشيء موضـــوع الحكم هى — بقدر مايتعلق الأمر بها — سبب يبرر لنا أن نطلق بصدد الشيء حكما خلقيا بعينه . فاذا قلت على سبيل المثال ان فعلا بعينه خير لأنه مساعدة لرجل ضرير على عبور الطريق، فانني أبدو وكأنني ألتزم حينئذ بذلك الحكم الكلى القائل بأن من الخير أن نساعد العميان على عبور الطرقات (ولا يقتصر الحكم على أن نساعد هذا الرجل الأعمى بعينه فى هـــذا الطريق بعينه) . ويسمى أولئك الذين يسلمون بهذه الحجة ب « الكليين » . أما خصومهم الذين لا يسلمون بها فقد يسمون ب « الجزئيين » . الا أن صـــاحب النزعة الكلية ليس ملزما نتيجة لذلك بأن يرى أنه اذا كانت مساعدة الأعمى على عبور الطريق خيرا فى هذه الحالة ، فان هذا الفعل لابد أن يكون خيرا فى جميع الأحوال (ليس من الخير مثـــلا أن نساعد الرجل الضرير على عبور الطريق اذا كنا نعلم أن هذا الرجل قد ضل طريقه تماما وأن الجهة التى يقصد اليها تقع على هـــذا الجانب من الطريق ولا تقع على الجانب الآخر) ، كل ماهنالك أنه يلتزم بالرأى القائل بأن مساعدة الأعمى على عبور الطريق قد تكون فعلا خيرا اذا لم يكن هناك شيء يفرق بين الفعلين ، شيء هو أكثر من مجرد الفارق العددى بين حالتين .

على أن دعوى ذوى النزعة الكليـــة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالدعوى القائلة بأن للأحكام الخلقية معنى وصفيا بالاضافة الى مالها من مهمة بوصفها خططا موجهة (انظر ماتقدم ، القسم ٦) . واذن فنحن اذا وصفنا — على سبيل المثال — فعلا بأنه خير ، فانما نوصى بفعله (وهـــذا هـــو العنصر التوجيهى فى مدلول الحكم الخلقى) ، لكننا نوصى بفعله بنـــاء على خاصية ما تتعلق به . هـــذان العنصران يجملهما « قاموس أكسفورد الانجليزى » فى تعريفه الأول « للخير » اجمالا بديعا على النحو التالى : « الخير هو أعم صـــفة من صفات المدح (على الأفعال الخلقية) ، وهى صفة تدل على توافر خصائص مميزة تدعو الى الاعجاب فى حد ذاتها أو نافعة من أجل غرض ما ، توافرا فائقا أو مرضيا على أقل تقدير » . وكلمة « مميزة » هامة فى هذا المقام ، فهى توجه انتباهنا الى حقيقة واقعة هى أن الكلمة التى تشير الى المسمى الموصوف « بالخير » (أو بالجودة) تدخل تعديلا على الخصائص التى ينبغى أن تتوافر فى الشيء بحيث يصبح جديرا بصفة الخير (فليس هناك مايوجب أن تتوافر فى حبة الفراولة الجيدة « والجودة والخير تدل عليهما كلمة واحـــدة فى الانجليزية » — مثـــلا — نفس الصفات التى ينبغى أن تتوافر فى الرجل الخير) . فاذا عرفنا فى حالة بعض الكلمات (وعلى سبيل المثال كلمة « سكين ») ماذا تعنى هذه الكلمات، عرفنا بذلك بعض الشروط التى يجب أن تتحقق قبل أن نصف شـــيئا من مســـمياتها بالجودة أو بالخير . وقد ذهب بعض الفلاســـفة (أفلاطون

وأرسطو على سبيل المثال) الى أن هـذه الحقيقة ذاتها تصدق على الكلمات كافه ، فنحن اذا استطعنا — مثلا — أن نحدد ماهى الخصائص التى تجعل الانسان انسانا عرفنا بالتالى متى يكون الانسان انسانا خيرا • لكن حجة من هذا النوع قد تكون قائمة على أساس تشابه زائف بين كلمات من قبيل « انسان » وكلمات من قبيل « سكين » •

لكن هناك طريقة أخرى من الارجح أن تكون أكثر غناء فى ربط دعوى الكليين بالحجج الخلقية (وبذلك ترضى الى حد ما أولئك الذين يصرون على أن تكون الدراسات الأخلاقية النظرية ذات دلالة فى نطاق المسائل الخلقية العملية) ، وهـذه الطريقة هى التى تتمثل فى « القاعدة الذهبية » والتى صاغها كانت وأتباعه فى شىء من التفصيل (وان يكن على نحو غامض) • فقد يكون من قبيل الحجة القوية فى بعض الحالات أن يتساءل المرء — اذا كان يتأمل فعلا ما — عما هى الخصائص التى يتصف بها هذا الفعل والتى تدفعه الى أن ينعته بالصواب، وما اذا كان عليه أن يحـكم على فعل آخر بنفس الطريقـة ، اذا كان هـذا الفعل يتصف بنفس السمات وان اختلف دوره هو فيه • ثمة حجة من هـذا النوع ترد فى فقرتين شهيرتين من الكتاب المقدس (صموئيل الثانى،الاصحاح ١٢ ، الآية ٧ • ومتى ، الاصحاح ١٨ ، الآية ٣٢) • وقد ذهب بعضهم الى أن الحكم لا يكون حكما « خلقيا » مالم يكن قائله على استعداد لأن « يعمم مبدأه » • لكن هذا الرأى يثير مسألة هى موضع نزاع ، أعنى المسألة التى تتعلق بالمعيار الذى نسـتخدمه فى وصف الأحكام بأنها « أحكام خلقية » ، وهى مسألة تضيق عنها هذه المقالة •

ومازالت هذه المسألة ، بالاضافة الى مشكلة العلاقة بين العناصر التوجيهية والعناصر الوصفية فى مدلول الأحكام الخلقية بأكملها ، أقول مازالت تبهظ المفكرين الأخلاقيين • وقد كان من المحال فى هذه المقالة أن نقوم بما هو أكثر من تخطيط سريع للمسائل الرئيسية ، وأن نقدم شيئا من التفسير لمصدرها •

اخوان الصـفا : هم جماعة ربطت بينهم الصـداقة ، واجتمعت على اخلاص النصح والطهر من الدنس ، وقد تألفت فى البصرة فى القـرن العاشر الميلادى ، ووضعت لنفسها مذهبا أرادت به أن تطهر الشريعة بوساطة الفلسفة من الجهالات التى علقت بها،معتقدة أن الكمال انما يتألف من امتزاج الفلسفة اليونانية بالشريعة الاسلامية ؛ وكانت هذه الجماعة تتألف من أربع طبقات : الطبقة الأولى قوامها الشـبان الذين تتراوح أعمـارهم بين خمسـة عشر وثلاثين وواجبهم طاعة معلميهم • والطبقة الثانية قوامها رجال بين الثلاثين والأربعين يتلقون الحكمة الدنيوية ويتعلمون علما يتناسب مع هذه المرحلة من العمر ؛ والطبقة الثالثة أفراد سنهم بين الأربعين والخمسين ، وهم يعرفون الناموس الالهى معرفة تتناسب مع مرتبتهم وهى مرتبـة الأنبياء ، حتى اذا نيف الرجل على الخمسين شهد حقائق الأشياء على ماهى عليه وتلك هى منزلة الملائكة المقربين •

ولهؤلاء الاخوان رسائل هى أشبه ماتكون بدائرة معارف تشتمل على علوم عصرهم ، وهى تتألف من احـدى وخمسين رسـالة ، مختلفة الموضوعات والمصادر، ولهذا فقد أعوزها الانسجام؛ وتبدأ هذه الرسائل بالرياضيات ، ثم تنتقل الى المنطق والطبيعيات ، وتنتهى آخر الأمر الى صوفية تحاول الاقتراب من معرفة الله •

ومذهب اخوان الصـفا مقتبس من مختلف المذاهب ، فهو تلفيقى أريد به أن يجمع الحـكمة أنى وجدها ؛ على أن المبدأ الأساسى عندهم هـو العقل ، ولذلك فهم يعدون ظاهر الشريعة صالحا للعامة دون الخاصة ، أما هؤلاء الخاصة فنصيبهم النظر الفلسفى العقلى العميق ؛ على أن وراء الفلسفة البادية فى رسائل اخوان الصفا أنينا مكبوتا مما قد لحق بهم من ظلم سـياسى ، وأملا فيما يرجونه

لأنفسهم فى المستقبل ، وما هذه الفلسفة الا على سبيل التطهير الروحى والسلوى •

ادواردز ، جوناثان : (١٧٠٣ ـ ١٧٥٧) ، ولد بوندسور الجنوبية بولاية كونيكتيكات ، وقد أصبح من المسلم به فى الوقت الحاضر أنه من ألمع وأصل العقول الفلسفية التى أنجبتها أمريكا • وكان ادواردز يقف موقفا وسطا بين العقلية اللاهوتية الكالفينية التىسادت القرن السابع عشر والمزاج **التجريبى** الذى ينتسب الى لوك فى القرن الثامن عشر • الا أن أحدا فى عصره لم يدرك أهمية كتاباته الكبرى فى كلتا الناحيتين ؛ فقد ظلت شهرته قرابة قرنين محصورة فى نطاق اللاهوت المتخصص ، ولقد أسىء فهمه نتيجة لاخفاق الباحثين فى أن يدركوا الفكرة الفلسفية الرئيسية التى يقصد اليها • ولم يراجع دوره فى معترك الفكر فى القرن الثامن عشر مراجعة أدت الى أن يفهم بالتدريج حتى كان القرن العشرين •

كانت الصورة المأثورة عن ادواردز هى صورة رجل أبدى فى شبابه المبكر من الدلائل الطيبة مايوحى بأنه فيلسوف متشبع بكتابات وروح نيوتن **ولوك** ؛ ثم سعى بعدئذ ، حين صار راعيا علىمذهب كالفن،أن يحيى المسلمات الرئيسية لهذا المذهب فى عصر كانت هذه المسلمات تفقد فيه سلطانها على عقول العالم الناطق بالانجليزية ، وهو بناء على ذلك لابد أن يعد « رجلا جاء متخلفا عن أوانه » يخمد ما أبدى من قدرة فلسفية كامنة بمواعظ عن نار جهنم ومقالات تنزع منزعا غيبيا حاول بها تبريرها •

لكننا اذا أردنا أن نفهم ادواردز فهما صحيحا ، فعلينا أن نسلم بأن جميع كتاباته الناضجة هى محاولات دقيقة بارعة للدفاع عن المسلمات الأساسية لمذهب كالفن،ولاعادة تفسيرها على أساس هو على وجه التحديد ذلك الفهم النافذ والادراك العميق لروح نيوتن ولوك ، تلك الروح التى لم يتخل عنها للحظة واحدة • الا أنه كان يحاول المستحيل كما يقال ؛ فقد كان من جراء مراجعته الدقيقة لفحوى مذهب كالفن أن صار غير محبوب بين أنصار العقيدة التى كان يحاول أن ينقذها ، ولم تجعل منه محاولته ـ التى أراد بها أن يستعين بالروح الفلسفية الجديدة لاحياء الأسس الدينية فىأصولها ـ الا موضعا لسخط ذلك الفريق من طغام المناصرين للروحالدنيوية لحركة«التنوير». لكن هذا لا ينفى حقيقة واقعة هى أن كتابات ادواردز الرئيسية يتجلى فيها فهم للآراء الفلسفية الجديدة فى القرن الثامن عشر أعمق مما يتجلى فى مؤلفاتمن جاء بعده من الأمريكيين كفرانكلين وبين، تلك المؤلفات التى جرت العادة على الاسراف فى اطرائها •

أما مؤلفات ادواردز الكبرى فثلاثة ، وكان يقصد بكل مؤلف منها أن يفسر من جديد مسلمة من مسلمات مذهب كالفن فى ضوء نيوتن ولوك • فهو فى رسالته التى عنوانها « حرية الارادة » يدافع عن مسلمة الجبرية ؛ وما زالت هذه الرسالة تعد من بين الكتابات الكلاسية المدافعة عن الجبرية، وقد يمكن أن تقارن بتلكم الشروح النموذجية التى وضعت للجبرية فى القرن العشرين كذلك الشرح الذى وضعه « زملاء كاليفورنيا » بعنوان « حرية الارادة » (١٩٣٨) • وفى رسالته عن « طبيعة الفضيلة الحقة » يدافع ادواردز عن مسلمة الغواية، وانه لمن العسير أن نبالغ فى تقدير ألمعية المراجعة التى قام بها ادواردز لمسلمة الغواية ؛ على أن مناقشته لهذه المسلمة تقوم بأكملهاعلىتحليل نفسى يتابع فيه لوك متابعة كاملة ، والمنطق الذى ترتكز عليه هو منطق لا تشوبه شائبة ، وان المرء ليستوقف نظره مافى المناقشة من بعد عن الاحتكام الى المسائل اللاهوتية كقصة سقوط الانسان • والمسلمة اللاهوتية الرئيسية لمذهب كالفن ـ مسلمة قدرة الله المحيطة واستحالة الالمام بطبيعته ـ تتردد فى جميع كتابات ادواردز ، لكن الوثيقة الرئيسية التى يسجل فيها موقفه بصدد معرفة الانسان بالله هى الرسالة التى كتبها عن

« العواطف الدينية » ؛ وهنا أيضا تعتمد مناقشة ادواردز • على نظريةفىالنفس تجريبية تنزع منزع لوك على طول الخط • ويعد دفاعه عن الأساس الوجدانى للخبرة الدينية (وقد قصد به أن يكون دفاعا عن « اليقظة الكبرى ») وثيقة من أكثر وثائقالعصر استشرافا للمستقبل ؛ فقد وقعمفكرو الفترة الأخيرة من القرن الثامن عشر فى خطأ جسيم هو أنهم نادوا بـ « برهان قائم على القصد » مناف للاتجاه التجريبى باعتباره حجر الزاوية فى التجريبية الدينية ، أما ادواردز فقد تبين بوضوح - علىالعكس من ذلك - أن الطريقة الوحيدة الممكنة لارساء دعائم التجريبية فى الدين هى ارساء دعائم التصوف ، فالزعم الذى يتصف بالتجريبية هو أن تزعم أنك قد خبرت ذلك الذى تتحدث عنه ؛ فاذا تحدثت عن الله كان حديثك اثباتا للاتجاه الصوفى. على أن دفاع ادواردز عن الدعوى القائلة بأن مثل هذه الخبرات هى بحكم طبيعتها ذاتها وجدانية على الدوام لا يسعى الى الوفاء بمطالب النظرية النفسية التجريبية لعصره فحسب ، بل ينتهى أيضا الى أن يستشرف - على نحو يستوقف النظر - مزاعم يرتبط ذكرها عادة بالكتاب الأثرى الذى وضعه **وليم جيمس** فى « صنوف الخبرة الدينية » ، والذى نشر بعد ادواردز بقرنين من الزمان تقريبا •

وينبغى أن نكرر القول بأن دفاع ادواردز عن مذهب كالفن قد أدخل على هذا المذهب تعديلات خطيرة ؛ فلقد كان ادواردز مسقطا للتكاليف الخلقية على طول الخط ، ومن هنا كان زنديقا •لكن قليل هم الرجال فى أى فترة من القرن الثامن عشر الذين ادركوا على نحو أوفى منه أو قرروا على نحو أروع منه ماكان جديدا وقابلا للبقاء فى فلسفة القرن الثامن عشر •

ارستبس : من قورين بشمال افريقيا (حوالى ٤٣٥ - ٣٥٦ ق•م) ، كان تلميذا من تلامذة سقراط ، **وسفسطائيا** ، والمؤسس التقليدى للمدرسة **القورينائية** فى الفلسفة ؛ وعلى الرغم من أن حياته وآراءه جاءت متفقة مع مبادىء هذه المدرسة ، الا أنه من المحتمل أن يكون حفيده - ويسمى أيضا أرستبس - هو الذى صاغ لأول مرة هذه المبادىء فى منظومة متسقة •

جعل أرستبس هدفه من حياته الاستمتاع باللذة الحاضرة ، واجتناب الندم على مافات ، والعناء فى سبيل المستقبل ؛ لكن قوام السعادة هو ضبط هذه اللذة أو التحكم فيها على نحو ذكى حكيم ، وليس هو الخضوع لها ، كلا ولا هو فى الحرمان منها • ومن هنا كانت قولته الشهيرة عن علاقته بعشيقته لايس التى كان ينفق عليها الكثير « اننى أملك « لايس » وليست هى التى تملكنى » وكل الأفعال فى نظره محايدة (لا تتصف بخير أو شر) الا من حيث هى وسائل تنتج اللذة لصاحبها. وقد جعل أرستبس من حياته فنا يكيف به نفسه لظروف المكان والزمان وظروف نفسه ، ويلعب به دوره على النحو الملائم أيا ما كانت الظروف ، وهى براعة أظهرها على وجه الخصوص فى بلاط ديونيسيوس ملك سراقوسة • وقد قيل عنه انه الانسان الوحيد الذى يستطيع أن يبدو بمظهر السيد المتأنق أو أن يرتدى الخرق البالية ؛ والواقع أنه كان ذا قدرة فائقة على الاستمتاع ، مقترنة بحرية كبيرة من أسر الحاجات ، وهو اقتران أدى بأتباعه فيما بعد الى صعوبة اختيارهم لمثلهم العليا.

أرسطو : (٣٨٤ - ٣٢٢ ق•م) ، كان ابنا لطبيب باسطاغيرا فى شمال اليونان ؛ ظل لعشرين عاما بادئة من ٣٦٧ عضوا بأكاديمية أفلاطون ، ولما توفى أفلاطون وأصبح **سبويسيبس** رئيسا للأكاديمية ، غادر أرسطو أثينا ، وذهب فى بداية الأمر الى أسوس (على شاطىء آسيا الصغرى) ، ثم الى ليسبوس • وحوالى ٣٤٢ دعاه فيليب ملك مقدونيا ليذهب الى مملكته ليشرف على تعليم الاسكندر ابن الملك ؛ وبعد أعوام قليلة ، عاد أرسطو الى أثينا ليؤسس مدرسة جديدة أصبحت تعرف باسم « اللوقيون » أو « بريباتوس »

(المشى)[٥] وازدهرت المدرسة ، لكن أرسطو غادر أثينا فى عام ٣٢٣ لأسباب سياسية واعتزل فى أوربا حيث توفى سنة ٣٢٢ ق٠م٠

كانت مؤلفات أرسطو الأولى موجهة فى أغلبها الى عامة الجمهور ؛ ولما كانت قد كتبت بأسلوب مصقول (بعضها كتب على شكل المحاورة) فقد كانت أفلاطونية الى حد كبير فى وجهة النظر ٠ وقد كانت هذه المؤلفات واسعة الشهرة فى العصور القديمة لكن لم يبق لنا منها الا شذرات ، أما المؤلفات التى بين أيدينا ، فهى رسائل كتبت على نهج متسق ، وقد قصد بها أرسطو الى أصحاب الدراسة الجادة ؛ لكن لم يجر تداول هذه الأعمال فى العصور القديمة الا على نطاق ضيق ، الى أن نشر أندرونيقوس نصوصها فى القرن الأول ق٠م٠ فالنص الذى فى حوزتنا لمؤلفات أرسطو يعتمد فى نهاية الأمر على نشرة أندرونيقوس ، وكذلك كانت جميع ترجماتها التى وضعت باللاتينية والعربية ٠ على أن رسائل أرسطو تتميز بطابع تكاد تنفرد به ، فهى فى حقيقتها مذكرات على محاضرات أو مذكرات أعدت لمحاضرات ، والمحاضرماينفك يعود الى مادته مرة بعد مرة على مدى السنين ، ويضيف الى مافيها خواطر تالية وأفكارا جديدة ، وقد تتضمن مذكراته فى صورتها النهائية أجزاء كتبت على فترات جد متفاوتة ، فلا تجىء أجزاؤها موصولة دائما فى وحدة متسابة ٠ واذن فلا ينبغى أن ينظر الى الرسالة الأرسطية على أنها مؤلف قد كتب وروجع ونشر فى سنة بعينها ، بل الأحرى أن ينظر اليها على أنها شىء قد أضيف اليه وعدل فيه على مدار عدد من السنين ، وقد لا تظفر قط بصياغة نهائية بعد مراجعة ، زد على ذلك أن ماتعده رسالة قائمة بذاتها قد يكون فى واقع الأمر مؤلفا من عدة محاضرات ألف بينها أندرونيقوس أو ناشر سابق عليه ؛ كل هذا يجعل مشكلة التأريخ لمؤلفات ارسطو معقدة غاية التعقيد ، ويجعل من العسير علينا بالتالى أن نقدم عرضا للطريقة التى تغير تفكيره بها أو تطور.

وقد كانت هذه المسائل موضوعا لقدر كبير من البحوث القيمة فى السنوات الأخيرة ، لكن ليس فى مقدورنا أن نناقشها هنا ؛ ذلك أن هذه المقالة لن تقصد الا الى تقديم شروح موجزة لبعض أفكار أرسطو ، والى تزويد القارىء بدليل يهديه الى بعض مؤلفاته الرئيسية ٠

وجدير بنا أن نقول كلمة عن الطريقة التى تناول بها أرسطو الفلسفة ؛ ان اسمه ذاته ليوحى لبعض الناس بفكرة نسق جامد مؤلف من مبادىء صارمة ، لكن هذه الفكرة مضللة ؛ ذلك أن طريقة أرسطو فى التفكير أبعد ماتكون عن الجمود ، فهو ماينفك يعيد فتح المسائل ويعترف بالصعوبات ؛ كلا وليس منهجه بالمنهج القطعى ، فهو لا يقيم حجته متغطرسا على مقدمات يضعها باعتبارها واضحة بذاتها ، بل انه ليراجع فى عناية ماقاله أسلافه ومايقوله سائر القوم، لأنه يعتقد أن آراءهم على تباينها لابد أن تشتمل فى مجموعها على عنصر من الحقيقة ؛ وهو يسعى الى أن يجد حلولا معقولة للمشكلات بأن يجلو مواضع الاشكال وبأن يعدل أو يهذب ما وضع لها من حلول عديدة غير متسقة ٠ واننا لنخطىء ـ أخيرا ـ اذ نظن أن القيمة الفلسفية لمؤلفاته لابد أن تنحصر فى نتائجه (أو «تعاليمه »)، فمهارته فى التحليل ودقته فى الحجاج لا تقل عن نتائجه الايجابية فى جعله فيلسوفا عظيما غاية العظمة ٠

والملاحظات التالية ـ وهى التى لا مفر من أن تكون سطحية ـ ستقدم للقارىء بعض الأفكار التى تتردد على الدوام فى مؤلفات ارسطو :

١ ـ المقولات : مقولات أرسطو تصنف الوجود القائم ؛ فكل ماهو موجود يندرج تحت احداها ، فاما أن يكون جوهرا أو كيفا أو كما أو نسبة .. الخ (ويذكر أرسطو فى بعض الأحيان عشر مقولات،لكنه فى العادة يذكر منها عددا أقل). ولما كانت هناك أشياء تقع فى مقولات مختلفة مع

امتناع ردها الى ضرب واحد من الوجود ، فقد نتج عن ذلك الفاظ من قبيل «فعل الكينونة» و «واحد» – وهى التى يمكن أن تطبق فى جميع المقولات – تراها مزدوجة المعنى على نحو جدير بالاهتمام (قارن المبدأ الاسكولائى الخاص بلواحق الوجود). وقد أدى عدم التنبه الى هذا النمط من أنماط اللبس ، والى الفروق بين المقولات – فيما يرى أرسطو – الى مفارقات فلسفية ·

والجوهر سابق على ماعداه من المقولات ، لأن الجواهر توجد « مفارقة » بينما الكيفيات ·· الخ لا توجد الا بوصفها كيفيات « ل » جواهر · والجواهر المفردة (على سبيل المثال سقراط أو هذه المنضدة) موضوعات تنسب اليها محمولات وليست هى ذاتها محمولات على أى شىء آخر · لكن أرسطو لا يدرج فى مقولة الجوهر الجواهر المفردة فحسب ، بل يدرج أيضا أنواعها وأجناسها (انسان ، حيوان) لأننا لا نقول سقراط انسان لنذكر كيفية من الكيفيات ·· الخ التى يتصف بها ، ولكن لنذكر « ماهو » · زد على ذلك أن العلم الذى يدرس الوجود ويدرس الجوهر فوق كل شىء ، يعرف ويدرس الأنواع لا الأفراد ؛ لكن الأنواع بالطبع « لا » توجد قائمة بذاتها كما هى الحال فى الأفراد ؛ وهنا نواجه اشكالا عميقا فى فكر أرسطو ، وهو اشكال يمكن أن نعبر عنه بأن نقول ان كلمة Ousia التى يستخدمها (والتى تعنى « الوجود » اذا ترجمناها ترجمة حرفية) تصدق على ماننعنيه نحن ب « الجوهر » وما نعنيه ب « الماهية » فى وقت واحد ، ذلك أن أرسطو يحمل كلمة « الوجود » جوانب متباينة ؛ بعضها ينتسب فى الواقع الى الجواهر المفردة ، وبعضها الآخر ينتسب الى الأنواع والأجناس ·

٢ – الصورة والهيولى : المنضدة خشب وغراء ألف بينهما بطريقة معينة ؛ وأرسطو يفرق بين هيولى المنضدة (الخشب والغراء) وصورتها (الطريقة التى ألفت بها ، أى تركيبها ، نقول انه يفرق بينهما بوصفهما جانبين متمايزين منها ؛ وكثير من أفكاره الرئيسية – بل ومن معضلاته – مرتبط بهذه التفرقة · (أ) الصورة « محايثة » (أو مباطنة) : فصورة المنضدة لا توجد الا بوصفها صورة لهذه المنضدة أو تلك ، أى أنها توجد صورة لهيولى بعينها ؛ فليست هذه اذن « صورة » أفلاطونية « للمنضدة » ، أعنى صورة قائمة بذاتها مفارقة (بل وليس هناك صورة من هذا القبيل « للانسان » أو « للعدالة ») · (ب) تتحد صورة الشىء أو تركيبه عادة بالوظيفة التى يؤديها ؛ فالمنضدة لها سطح مستو وأربع قوائم بفضل الوظيفة التى عليها أن تؤديها ؛ والواقع ان من الممكن أن نطابق بين الصورة والوظيفة ، ذلك أننا بتحديدنا « ماهى » المنضدة فانما نحدد ما تؤديه او ماقد صنعت من أجله · (ج) الهيولى « من اجل » الصورة وليس العكس ؛ فاذا أردت فاسا – وهو شىء ما لقطع الأشجار – كان عليك بطبيعة الحال أن تستخدم الحديد لتصنعه ، لكن قد يمكن أن يوجد الحديد دون أن يوجد فاس ؛ ولهذا كان تقريرنا لصورة شىء ما أو لوظيفته أكثر تفسيرا لهذا الشىء من تقريرنا لما قد صنع منه ، فالصورة تقتضى الهيولى المناسبة على نحو لا تقتضى به الهيولى الصورة · (د) الخشب والغراء – ومنهما تتألف هيولى المنضدة – لكن الهيولى ليس هيولى بمعنى مطلق ؛ ففى مقدورنا أن نفرق من جديد فى قطعة من الخشب بين صورة وهيولى ، مادام الخشب كسائر الأشياء مكونا من التراب والهواء والنار والماء (أو من بعض هذه العناصر) ممتزجة بطريقة معينة ؛ بل وليست هذه العناصر الأربعة بالهيولى المحضة ، لأن من الممكن أن يتحول بعضها الى بعضها الآخر ، ويقتضى هذا أن تكون فيها مادة كامنة باقية قابلة لتلقى صورة التراب والهواء ··الخ ، لكنها فى ذاتها دون ماصورة أو طابع محدد ؛ وتلك هى ما يسميه أرسطو « بالمادة الأولى » (أو « الأولية ») ، وهى جوهر أساسى لا طابع له ، ولا يوجد قط قائما بذاته بل دائما فى صورة التراب أو الهواء ·· الخ · (هـ) بالاضافة الى أن أرسطو قد أخذ يدفع التفرقة بين الهيولى والصورة حتى وصل بها الى الفكرة

نقرر أيهما هو المخطىء · وكثيرا ما يعترض على الحدسية أيضا بأن ما يحدسه الناس من « حدوس خلقية » لابد أن يتوقف على ماتلقوه من أنواع شتى من التربية الخلقية وعلى غير ذلك من الأسباب العارضة ؛ والواقع أن الحدسيين ـ وهم الذين كثيرا مايزعمون أنهم « موضوعيون » ـ يناقضون زعمهم هذا اذ يحتكمون الى قدرة للحدس لا مناص من أن تكون ذاتية ؛ وفي هذا مثال يوضح لنا ذلك الاشكال العسير الذى سنواجهه في موضع تال من هذه المقالة ، وهو الاشكال الذى نواجهه اذ نحاول تقرير أية تفرقة كائنة ما كانت بين « ماهو ذاتي » و « ماهو موضوعي » في هذا المجال · ولقد حظيت الحدسية برواج كبير في السنوات الأولى من القرن الحالي ، لكنها تلقى في الوقت الحاضر من أنصارها الانصراف عنها ، حتى لقد انصرف عنها فريق من أنصارها البارزين ؛ وأخذ الكتاب في الأخلاق يتجهون أحد اتجاهين : فاما أن يرتدوا الى صورة ما من صور المذهب الطبيعي سواء كانت صريحة أو مقنعة ، أو أن يتحولوا الى نوع من أنواع الرأى التى سنعرضها فيما يلي ، والتى ترى أن صفات من قبيل « خير » و « صواب » .. الخ لها من الوجهة المنطقية مهمة مختلفة تمام الاختلاف عن مهمة غيرها من الصفات، وأنه قد يكون من مصادر الخطأ أن ندعوها « أسماء لخواص » ·

٥ ـ النسبية والذاتية :

لقد نشأ في ميدان الأخلاق خلط كبير نتيجة لتجميع نظريات متباينة تمام التباين وادراجها تحت عنوان واحد هو « الذاتية » · وقبل أن نناقش الذاتية بمعناها الدقيق ، علينا اولا أن نبعد عنها تلك النظرة التى تنظر الى الأخلاق من حيث هي عرف ، والتى تعد كلمة « النسبية » أفضل تسمية لها · يرى النسبي النموذجي أن علينا أن نفعل ذلك الفعل ـ وذلك الفعل دون غيره ـ الذى « نعتقد » أن علينا أن نفعله ، واذن يكفى أن يعتنق أحد الأفراد أو أحد المجتمعات رأيا خلقيا بعينه ليكون ذلك الرأى ـ بناء على هذه النظرة ـ صوابا بالنسبة لهذا الفرد أو لهذا المجتمع · ولما كان هذا المبدأ مبدأ « في أخلاق العرف » وليس مبدأ « في نظرية الأخلاق » (أى أنه لما كان يقرر ماينبغى أن نفعل ولا يقرر ماتعنيه كلمة « ينبغى ») ، فهو ليس بالمبدأ الطبيعي (انظر ما سلف) · لكن قد يعترض على هذا المبدأ بأنه يجعل من المستحيل علينا أن نصف بالخطأ حكما خلقيا يرتئيه فرد آخر ، والواقع أنه يستتبع نتيجة فيها مفارقة هي أن فردين من أفراد الناس يختلفان في مسألة خلقية لابد أن يكون كلاهما على صواب · لكن يبدو أن في هذه النتيجة ماينافى المعنى المألوف للكلمات الخلقية ، ولدينا هنا مثل يوضح لنا احدى الطرق التى قد تؤثر بها نظرية الأخلاق (دراسة معانى الكلمات الخلقية) تأثيرا سالبا في مسألة خلقية ، فهي تتيح لنا أن «نقضى ببطلان» رأى خلقى باعتباره يتضمن مفارقة منطقية ، لكنها لا تتيح لنا أن « نثبت » رأيا من هذا القبيل · وقد يعترض على النسبية كذلك بأنها لا تؤدى مانتوقع من المبدأ الخلقى أن يؤديه، ألا وهو أن يهدينا في اتخاذ قراراتنا بصدد المسائل الخلقية الجزئية ؛ لأننى اذا كنت أسائل نفسى عما عساى أن أفعل ، فلا غناء في أن يقال لى ان على أن أفعل ما أعتقد أنه ينبغى على أن أفعله ، لأن مصدر الاشكال هو أننى لا أدرى ماذا ينبغى على أن أعتقد · بيد أننا في هذه المقالة لا نذكر النسبية لذاتها ، ولكن لأن الخلط بينها وبين غيرها من وجهات النظر قد أثار الاضطراب في جميع المناقشات التى تتناول جميع مانحن بصدد بحثه من آراء تقريبا ؛ وهذه الآراء التى سنناقشها هي ـ على عكس ماناقشناه من قبل ـ آراء في نظرية الأخلاق (أى أنها آراء تدور حول معانى الألفاظ الخلقية) ، فهي لا تلزم قائلها بقبول أو رفض أية آراء خلقية ذات قيمة ·

وأول ماتناقشه من الآراء هو صورة من صور

وانه لمن طبيعة الجواد ـ بحكم ماهيته ـ أن يؤدى بعض الوظائف المميزة وأن يمارس بعض القوى المميزة ، وقيام الجواد بهذا ، أى حياته حياة الجواد الناضج ، هو بالضبط ماهيئت له الجياد ؛ يضاف الى ذلك أن الجواد تنتجه جياد أخرى ، أى تنتجه مخلوقات تمارس بالفعل وظائف الجياد الناضجة ٠

وينبغى أن نلاحظ أن فكرة التفسير بالعلل الأربع تصلح لتفسير الأشياء أكثر مما تصلح لتفسير الأحداث ، وهى فكرة قد استمدها أرسطو من عملية الانتاج (الطبيعى والصناعى) ، وهى تنطوى على نزعة غائية كونية ٠

٥ ـ تصنيف العلوم : قد يكون من المناسب أن تمهد لاستعراض فلسفة أرسطو فى المجالات الخاصة بوصف للطريقة التى يصنف بها مختلف ميادين البحث ، وهو تصنيف على جانب كبير من الأهمية التاريخية ٠ والتقسيم الأساسى للعلوم عنده هو التقسيم الى علوم نظرية وعلوم عملية وعلوم انتاجية ؛ فأما العلم النظرى فيدرس « مالا يمكن أن يكون خلاف ذاته » ،ولا يهدف الا الى الحقيقة ؛ ويمكن أن ينقسم هذا العلم تقسيما فرعيا الى ثلاثة أجزاء رئيسية تتمايز بموضوع دراستها : فعلم الطبيعة يدرس ماهو مفارق من الأشياء ولكنه قابل للتغير ، والرياضة تدرس مالا يتغير من الأشياء ولكن ليس له وجود مفارق ، و « الفلسفة الأولى » (الميتافيزيقا) تدرس ما يتصف بأنه موجود على نحو مفارق وبأنه لا يتغير على حد سواء ٠ أما العلوم العملية فتختص « بما يمكن أن يكون خلاف ذاته » ، وهدفها آخر الأمر هو الفعل ، وأهم العلوم العملية هى الأخلاق والسياسة ٠ أما العلوم الانتاجية فتعنى بصنع الأشياء ٠

ولا يعد أرسطو المنطق جزءاً من الفلسفة يعد مع غيره من الأجزاء ، بل ينظر اليه باعتباره علما اضافيا لازما لجميع أجزائها ، لأنه يدرس صور الاستدلال وصور التعبير المشتركة بين شتى موضوعات الدراسة ، والالمام به شرط مبدئى لطالب أى موضوع ٠ وقد انعكست هذه النظرة الى المنطق على الاسم المأثور لمؤلفات أرسطو المنطقية، وهو « الأورجانون » (أى الأداة أو الوسيلة) ٠

٦ ـ المنطق : تشتمل « التحليلات الأولى » على الاضافة العظيمة التى أسهم بها أرسطو فى ميدان المنطق الصورى ، أعنى نظريته فى القياس٠ والقياس نسق صورى محض على جانب كبير من الصرامة ، ولكنه محدود المجال ؛ وأوجه القصور فيه هى أنه لا يتناول الا أنواعا معينة من العبارات، وأن الاستدلالات التى يدرسها هى جميعا استدلالات تسير من عبارتين من تلك العبارات الى عبارة ثالثة ؛ فجميع العبارات فى القياس الحملى تتخذ صورة أو أخرى من الصور التالية : كل ا هى ب ، لا ا هى ب ، بعض ا هى ب ، بعض ا ليست ب ؛ أما الأقيسة الموجهة فتضيف صورا من قبيل الصور التالية : « كل ا قد تكون ب » و « كل ا لابد أن تكون ب » ؛ ويتعقب أرسطو كل حالات الاقتران الممكنة بين المقدمات والنتائج ، ويحدد أى الأقيسة سليم ، ويدرس بعض العلاقات المنطقية بين مختلف الأقيسة ٠

أما « التحليلات الثانية » فتشتمل على « منطق العلوم » لدى أرسطو ؛ ولقد تأثر وصفه للصورة التى ينبغى أن يكون عليها العلم المكتمل تأثرا بعيد المدى بالطراز الهندسى ، وهو يقوم على أساس أن فى الطبيعة « أنواعا حقيقية » بوسعنا أن نعرف ماهياتها ؛ ذلك أن كل فرع من فروع العلم ينصب على فئة محدودة من الأشياء ، وهو يبدأ من مبادىء وبديهيات ـ بعضها مشترك بين جميع العلوم ، وبعضها الآخر خاص بهذا الفرع وحده ـ ومن تعريفات للأشياء التى هى موضوع الدراسة ؛ ثم يبرهن العلم ـ عن طريق الأقيسة ـ على أن صفات بعينها تنتمى بالضرورة الى ما نحن بصدده من أشياء ٠ قد يبدو هذا غريبا عما يقوم به العلماء ، بل انه ليبدو غريبا عما يقوم به أرسطو نفسه فى مؤلفاته العلمية ، لكن علينا

أن نتذكر أن هذه الفكرة تعبر عن مثل أعلى لما كان ينبغي أن يكون عليه العلم ذو التكوين المكتمل أكثر مما تعبر عن برنامج يوضع للباحثين ٠

نقطتان أخريان نذكرهما : (أ) أن أرسطو يرفض الفـــكرة التي يعزوها الى أفلاطون والتي تقول بعلم واحد عظيم شامل ، لأن العلوم المختلفة تتطلب مقدمات مختلفة ٠ (ب) يستخدم أرسطو اللفظ الذي نترجمه بـ « الاستقراء » ليبين كيف نحصل على بدايات لا تقبل البرهان لنستمد منها استنباطنا ، لكن هذا ليس استقراء بالمعنى الذي نفهمه اليوم من هذه الكلمة ؛ فهو يزعم مثلا أننا ندرك صدق مبدأ التناقض (وهو أحد المبادىء المشتركة بين جميع العلوم) عن طريق «الاستقراء»، ومعنى هذا ببساطة هو أننا نحمل على ، « نستحث على » (١) الاعتراف بأنه بين الصدق اذا ما لاحظنا مثلا جزئيا أو أكثر من مثل من أمثلته ٠ ويقدم لنا أرسطو وصفا شبيها الى حد ما للطريقة التي نحصل بها على المدركات العقلية ؛ فنحن اذا ما رأينا عددا من الرجـال ، يصـبح في مستطاعنا أن ندرك الطبيعة المشتركة بينهم جميعا ؛ فادراك المعنى الكلي - كادراكنا لحقيقة كلية - أمر من قبيل المعرفة المباشرة ، وليس هو من قبيل الاستدلال٠

٧ - الفيزيقا : دراسة الفيزيقا أو الطبيعة تتضمن دراسة الأشياء الحية ، لكن يحسن بنا أن نعالج علم الحياة وعلم النفس لدى أرسطو بمعزل عمـــا هـــو أكثر منهما تعميما ، وأعنى مؤلفاته الفيزيقية ؛ فكتاب « الطبيعة » وما يتصل به من مؤلفات يتضمن مناقشة وتحليلا لأفــكار من قبيل الطبيعة ، والتغير ، والمصادفة ، والزمان ، والمكان ، والاتصال ، واللانهاية ، والنمو ، كما يتضمن أدلة على أن الحركة أزلية ، وعلى أن هناك « محركا أول » أزليا ، وكثيرا من الآراء فيما يتعلق بالتركيب الفعلي للكون وطرائق سيره ؛ على أن ماقاله أرسطو في هذا الموضوع الأخير قدأصبح بطبيعة الحال باليا (وما عدنا نعدها جزءا من ميدان بحث الفيلسوف) ٠ وتحليلاته للمدركات العقلية كثيرا ما تكون دقيقة مبصرة ، لكن يستحيل أن تلخص على نحو مفيد ؛ وقد انتهت به دراسته للحركة والاتصال الى أن يرفض بعض المسائل التي تتعلق بسرعة (أو اتجاه) جسم متحرك في « نقطة » بعينها (من المكان أو الزمان) باعتبارها مسائل بغير معنى ، وقد كان لهذا آثار سيئة على دراسة الديناميكا ٠

ويبدأ برهان أرسطو على وجـــود « محرك أول » بتصوره للتغير وللسببية ؛ فليس من الممكن أن يكون هناك تغير أول (أو أخير) بصفة مطلقة ، لأنه لما كان التغير يقتضي وجود هيـولى سابقة (أي وجودا بالقوة) كما يقتضي علة فاعلة سابقة في وجودها (على التغير) لتفرض الصورة على الهيولى (كي يخرج الوجود بالقوة الى وجـود بالفعل) ، فلابد أنه قد وجـــد قبل التغير الأول الذيافترضناه شيء ما قابل لأن يتغير وشيء ما قابل لأن يسبب التغير ؛ الا أننا لكي نفسر لماذا تحققت بالفعل هذه الامكانات (وأعنى امكان قابلية التغير وامكان احداث التغير) في زمن بعينه ولم تتحقق قبل ذلك ، علينا أن نفترض تغيرا بالفعل قد حدث قبل ذلك الزمن مباشرة ، أي تغيرا قد وقع قبل التغير الأول الذي افترضناه ؛ وبناء على ذلك يكون التغير أو الحركة أزليا ٠ ولكن كيف يمكننا أن نفسر التغير الأزلي ؟ ان ذلك لا يكون بأن نفترض وجود شيء ما « محرك لذاته » منذ الأزل ؛ فعبارة « محرك لذاته » نفسها مضللة ، لأن فكرة الحركة أو التغير تقتضي أن نفرق في « محرك ذاته » جزءا يسبب التغير وجزءا آخر يتعرض للتغير ٠ فعلينا أن نفترض اذن وجود كائن هو ذاته « غير

---

(١) الفعل في الانجليزية هو induce وفيـــه اشارة الى الاسم المشتق منـــه والذي معناه استقراء ، وهـــو induction ، المراجع ٠

متحرك » يمكنه على نحو ما أن يسبب الحركة الأزلية ؛ هـــذا المحرك الأول الأزلي الذى لا يتغير ولا يحتوى على أى عنصر من الهيولى أو من الوجود بالقوة غير المتحقق بالفعل ، يبقى للأجرام السماوية حركتها ويحفظ حيـاة الكون الأزلية ؛ على أننا واجدون فى عــلم الالهيات مزيدا من القول عن طبيعة ذلك المحرك الأول وعن كيفية فعله ٠

٨ ـ علم الحيـــاة : اذا كان تاليف أرسطو فى الطبيعة يعيبه انعدام التجربة والملاحظة ، فاننا لا نستطيع أن ناخذ هــذا العيب على تأليفه فى علم الحياة ، فلقد جمع مقدارا هائلا من المعلومات عن الكائنات الحية ٠ وكان بالرغم من بعض الأخطاء الأساسية التى وقع فيها ، على دراية بموضوع بحثه تفوق دراية معظم من جاءوا بعده الى العصور الحديثة نسبيا ؛ فلقد أدرك أرسطو أن النظريات لابد أن تعتمد على الوقائع ، وهو يقول بعد أن يقدم نظرية عن توالد النحل « اننا لم نتثبت من الوقائع بما فيه الكفاية » ، واذا حدث فى أى وقت من المستقبل أن تثبتنا منها « فعلينا أن نمنح ثقتنا لشهادة الحواس المبـــاشرة أكثر مما نمنحها للنظريات » ٠

ومن الاضافات الهامة التى أسهم بها أرسطو (فى ميدان علم الحياة) عملان مرتبطان بالتصنيف وبالتفسير الغائى ؛ فقـد أعد تصنيفات منسقة قيمة للحيـــاة الحيوانية ، رافضـــا ماعده منهجا أفلاطونيا قاصرا ـ هو منهج القسمة الثنائية ـ ومستخدما فصولا متعـددة ليفرق بين الفئـات الرئيسية فى عالم المخلوقات ؛ وكان أرسطو يعد الأنواع المختلفة أزلية لم تتطور عن أنواع أخرى ، لكنها كانت فى نظره قابلة لأن ترتب فى سلم يتدرج من الأدنى والأبسط الى الأعلى والأعقد ٠

وينظر أرسطو الى التفسير الغائى على أنه قوام عمل عالم الحياة ، وهـو تفسير التركيب المادى على أساس وظيفته ؛ فالطبيعة ـ وهى الصانع الكامل ـ لاتفعل شيئا عبثا ، فلابد للتفسير الحقيقى لمميزات نوع من الأنواع أن يبين على أى نحو من الأنحاء تخدم هذه المميزات غرضا ما يتعلق بحياة أفراد هذا النوع ٠ فغائية أرسطو ليس من شأنها قط أن تجعل نوعا يخدم أغراض نوع آخر ، ولكنها تجعل كل نوع قائما بذاته ؛ فمهمة الجنين هى أن يصبح حيوانا ناضجا وأن يحيا حياته الخاصـــة وأن يتكاثر ، وعلينا أن نفسر خصائصه المميزة وأجزاءه باعتبارها مؤدية الى هذه الغايات ؛ « لأن أكثر الأفعال اتفاقا مع الطبيعة فى حالة أى كائن حى قد بلغ نموه الطبيعى ٠٠٠ هـــو انتاجه كائنا آخر شبيها به ، فحيوان ينتج حيوانا ، ونبات نباتا ، حتى يتمكن ـ بقدر ما تسمح طبيعته ـ من أن يشارك فيما هو أبدى والهى ؛ ذلك هو الهدف الذى تسعى نحوه كل الأشياء ، والذى من أجله تفعل كل ما تتيحه لها طبائعها ٠

٩ ـ نظرية النفس : كلمة (Psyche) التى تترجم عادة بأنها « نفس » هى فى الواقع ذات معنى أوسع ، فللنبات كما للحيوان « نفس » ، لأنها « حيـــة » ٠ ويمكن ترتيب الكائنات الحية وفقا لتعقد قواها ؛ فبعضها (النباتات) ليس له من قوة سوى الاغتذاء والتناسل، ولبعضها الآخر فضـــلا عن ذلك قوة الادراك الحسى والاشـــتهاء والحركة ، أما أفراد الانسان فلهم بالاضافة الى ذلك قوة التفكير ؛ ومناقشة أرســطو الرئيسية لهذه الوظائف النفسية المختلفة موجودة فى كتابه « فى النفس » الذى يحتوى أيضا على نظريته العامة فى النفس وعلاقتها بالبدن ٠

فالانسان الميت ـ الذى هو بدن بلا نفس ـ ليس انسانا بالمعنى الدقيق ، لأنه تنقصه على وجه التحديد تلكم القوى التى تتحدد بتوافرها ماهية الانسان ؛ اذ الانسان (وكذلك أى حيوان أو نبات) هو بدن ذو نفس ، والعلاقة بين البدن والنفس هى العلاقة بين الهيولى والصورة ؛ فالنفس صـــورة البدن كما يكون البصر صـــورة للعـين « اذا ما انقطع الابصار كفت العين عن أن تكون

عيناً الا بالاسم ، فهى لم تعد عيناً حقيقية كما أن عين التمثال ليست حقيقية » . والنفس التى هى قوة الحياة لا يمكن أن توجد فى أى بدن وفى كل بدن (اذ الصورة تستدعى هيولى مناسبة) فلا يستطيع أن يحصل على الحياة الا بدن ذو أعضاء ملائمة ، ومثل هذا البدن هو بالقوة حيوان أو نبات حى ، والنفس هى « التحقق بالفعل » لهذا البدن . هذه النتيجة الهامة (التى هى أقرب الى رايل منها الى ديكارت) تمكن أرسطو من أن يتجاهل السؤال عما اذا كانت الروح والبدن يؤلفان وحدة : « هذا سؤال خال من المعنى خلو السؤال عما اذا كان الشمع والشكل الذى دمغه به الخاتم يكونان وحدة ، أو السؤال بصفة عامة عما اذا كانت هيولى الشىء والشىء الذى هى هيولى له يكونان وحدة ؛ وللوحدة معان عدة ... لكن أنسب معانيها وأقربها الى الأسس العميقة ... هو علاقة تحقق بالفعل بذلك الذى هى تحقق له » . فاذا ما تحدثنا عن أحد أوجه النشاط النفسى ، فاننا لا نكون ــ بناء على هذه النظرية العامة ــ بصدد نشاط يقوم به جوهر غير مادى فى داخل بدن ، بل بصدد بدن حى يمارس وظائفه ممارسة فعلية ، وان الشروح التى يضعها أرسطو للمعانى النفسية لتأخذ فى اعتبارها ما يتصل بهذه المعانى من حقائق فيزيقية وفسيولوجية .

الا أن أرسطو يسلم باستثناء واحد للقاعدة التى تقول بأن النفس صورة أو تحقق بالفعل للبدن ؛ فنشاط « العقل » nous (الفكر الحدسى الخالص) لا يتوقف على البدن ، وقد يوجد بناء على ذلك مفارقا له ؛ لكن رأى أرسطو فى هذا الصدد غامض الى حد كبير ، ويختلف الباحثون فيما اذا كان أرسطو يعزو نوعا من الخلود «للعقل» فى النفس البشرية الفردية ؛ لكنا نقول على وجه العموم ان نظريته فى النفس تحل مشكلة الخلود الشخصى حلا ناجحا كما تحل مشكلة وحدة البدن والنفس .

١٠ ــ ما بعد الطبيعة (أو الميتافيزيقا) :

يبدى أرسطو رأيين فيما يتصل « بالفلسفة الأولى » (الاسم « ما بعد الطبيعة » أطلقه الناشر على رسالة أرسطو فى الفلسفة الأولى لأنها جاءت فى نشرته بعد ــ أى « meta » باليونانية ــ فلسفته فى الطبيعة) أول الرأيين ــ وقد ذكرناه فيما تقدم ــ هو أنها دراسة الجوهر المفارق الذى لا يتغير أى أنها علم الالهيات ؛ والرأى الآخر هو أنها ليست علما جزئيا يتناول نوعا خاصا من الوجود ، لكنها تدرس « الوجود بما هو كذلك » بالاضافة الى بعض المدركات العقلية (كالوحدة والذاتية على سبيل المثال) ، وبعض المبادىء المشتركة بين جميع العلوم الجزئية (كقانون التناقض على سبيل المثال) . ولم يكن أرسطو ملحوظ النجاح فى توفيقه بين هذين الرأيين ، فالجانب الأكبر من كتاب « ما بعد الطبيعة » يدور حول الميتافيزيقا بالمعنى الواسع ، كما سيبين ذلك عرض مختصر لهذا المؤلف .

فى الكتاب الأول (من « ما بعد الطبيعة ») يستعرض أرسطو وينقد آراء سابقيه فى المبادىء النهائية لحقيقة الوجود ، وذلك لكى يدعم رأيه الخاص القائل بأن هناك أربعة أنواع مختلفة ــ وأربعة فحسب ــ من « العلل » ؛ والكتاب الثالث يستعرض عددا من المشكلات التى سنناقشها فيما بعد ؛ والكتاب الرابع يناقش قانون التناقض وقانون الوسط المرفوع (دون أن يحاول «البرهنة» عليها) ؛ والكتاب الخامس هو بمثابة معجم للمصطلحات الفلسفية الهامة ، وفيه يميز بين عدة معان لكل منها ؛ ويناقش الكتابان السابع والثامن فكرة الجوهر ويعالج بعض المعانى من قبيل الماهية ، والجنس ، والكلى ، والهيولى ، والصورة .. الخ .

وتتناول الكتب التالية الوجود بالفعل والوجود بالقوة والوحدة والتعدد وأمثالها من المعانى ؛ فالكتاب الثانى عشر يتضمن الهيات

أرسطو ، والكتابان الثالث عشر والرابع عشر يناقشان ويفندان بعض الآراء التى كان يعتنقها بعض أعضاء الاكاديمية فيما يتعلق بالجوهر غير المادى ، فليس ثمة أشياء من قبيل « المثل الأفلاطونية » أو « الأعداد المثالية » ، وليست الموضوعات الرياضية بجواهر .

ولا يمكننا هنا أن نناقش بالتفصيل الا الكتاب الثانى عشر ؛ وفيه يرى أرسطو من جديد (كما رأى فى « الطبيعة ») أنه لابد أن يكون هناك « محرك أول » غير مادى أزلى ، ويسميه هنا « بالله » . والله ـ وان كان هو نفسه غير قابل للحركة ـ يسبب الحركة بوصفه موضوعا للرغبة والحب ؛ حياته فاعلية مستمرة ، وفاعليته كاملة وتامة فى كل آن ، وليست هى كالحركة سيرة ذات انتقال . والفاعلية الوحيدة التى يمكن نسبتها الى الله هى « التفكير الخالص » ، وهو معرفة حدسية لا تنقطع ، معرفة بالموضوع الأسمى للمعرفة ، ألا وهو الله ذاته . « فلابد أن يتعلق التفكير الالهى بذاته (ما دام هو أعظم الأشياء) ، وتفكيره هو تفكير ينصب على تفكير » .

والسموات الخارجية والكواكب كائنات حية ، يحركها شوق الى محاكاة الفاعلية الأزلية التى لله ، ومنه تقترب السموات الخارجية بحركتها الوحيدة التى هى حركة مكانية متصلة . على أن فى الطبيعة من حيث هى كل شيئا شبيها بهذا ، فعمليات الميلاد والنمو والتناسل تحفظ حياة الأنواع المختلفة الى الأبد ؛ لكن النباتات والحيوان لا تحاكى الله « عن وعى » بطبيعة الحال (الا الانسان الذى يملك قدرة التفكير فقد يفعل ذلك)، كلا وليس الله بواع أو بمعنى بالنباتات والحيوان .

١١ ـ الأخلاق : لا شك أن كتاب « الأخلاق النيقوماخية » واحد من أفضل الكتب التى ألفت فى هذا الموضوع على الاطلاق ؛ فهو غنى بتحليلاته للمعانى الأخلاقية والنفسية وبحججه البارعة ، والعرض التالى سوف يبين الخطوط الرئيسية للكتاب .

(أ) الحياة الجيدة (الخيرة) : « الجودة » ـ فيما يرى أرسطو ـ ليست اسما لصفة واحدة ؛ فثمة أشياء مختلفة توصف بأنها جيدة لأسباب مختلفة : فالفأس تتصف بالجودة اذا كانت «تقطع» على نحو فعال ، والعيون جيدة اذا كانت « تبصر » جيدا ؛ ولكى نقرر ماهى أفضل حياة للانسان ، فعلى المرء أن يسأل ماهى وظائف الانسان (كما يكون القطع وظيفة الفأس) ، وبهذا يكون الانسان الجيد (الخير) هو الذى يؤدى هذه الوظائف أداء ممتازا ، وتكون حياته هى الحياة الخيرة . لكن وظيفة الشيء هى ما يستطيع وحده أن يؤديه أو ما يستطيع أن يؤديه على نحو أفضل مما يؤديه غيره ؛ ويمتاز الانسان على غيره من الحيوان بقدرته على التفكير ، واذن فوظائف الانسان ـ وهى الوظائف التى سيكون خيرا اذا ما أداها على نحو فعال ـ هى تلكم الجوانب من نشاطه التى تتضمن التفكير ، وهى التى لا يشترك فيها ـ بناء على ذلك ـ مع غيره من الحيوان . الا أن حيازة الانسان للعقل لا تتجلى فى قدرته على التفكير فحسب ، بل تتجلى أيضا فى قدرته على التحكم بفكره ومبادئه فى رغباته وسلوكه ، وعلى ذلك فلا تكون فضائل الانسان عقلية فحسب ، بل هى أيضا فضائل أخلاقية (أو أنها فضائل تتعلق بشخصيته (ethos)

(ب) الفضيلة الخلقية : الفضائل الخلقية كالمهارات تكتسب بالمران ؛ فالرجل يصبح كريما اذا ماتدرب أو تعود على اتيان الأفعال التى يؤديها الكريم عن رغبة ، فهذا الكريم لم يصبح كريما الا حينما اكتسب استعدادا شخصيا راسخا ، حتى لقد أصبح يقوم بذلك النوع من الأفعال قياما مطردا وهو مسرور بها ودون حافز يأتيه من خارج نفسه . واتيان الفعل (الفاضل) « فى سرور »

أمر هام ، لأنه يتيح لأرسطو أن يرى أن الحياة الفاضلة ممتعة ؛ ومثله الأعلى هو الانسان الذى يفعل دائما ماينبغى عليه أن يفعل لا لشىء الا لأنه يريد ذلك ، أما وجود صراع أخلاقى ووجود الحاجة الى قهر الرغبات فتلك علامات على النقص ٠

والفضيلة الخلقية تعنى بالمشاعر والأفعال ، ومن هذه ما قد يكون فيه تفريط وما قد يكون فيه افراط ، وأما الفضيلة فهى القدر الصحيح ، أى « الوسط » ٠ وليست الفضيلة الا اختيار الوسط بين رذيلتين متضادتين : فالكرم وسط بين الشح والتبذير ؛ والوسط الذى نحن بصدده ليس متوسطا حسابيا ، بل هو الوسط « بالنسبة لنا » ، أى أنه الوسط المناسب للانسان ٠ وليس هناك من قواعد بسيطة لتقرير ما « هو » مناسب ، والمعول فى ذلك على مايسميه أرسطو بال « حصافة » «Phronesis» (أى « الحكمة العملية ») التى تمكن الانسان من أن يهتدى الى الوسط الا أن مبدأ الوسط هذا قد ظفر بقدر من الشهرة أكثر مما يستحق ، فأرسطو يفتح الباب للمشكلات حينما يدرج « جميع » الفضائل والرذائل فى اطاره ٠ والأهم من ذلك أن كلمات أرسطو نفسها توحى بأن الفضيلة ليست هى مجرد القدر الصحيح: «٠٠٠ الغضب والشفقة ٠٠٠ كلاهما قد يستشعره الانسان على نحو مسرف وعلى ضئيل ، لكن الشعور بهما فى كلتا الحالتين ليس بالأمر الحسن ، أما استشعارهما فى « الأوقات » المناسبة ، وبالنسبة لمن يستحقونهما من « أشخاص » ، وبدافع من « الحافز » الصحيح ، وعلى « النحو » الملائم ـ فهو الوسط والأفضل ، وهذا ما يميز الفضيلة » ٠ والواقع أن مبدأ الوسط لا يقدم لنا من التعاليم الأخلاقية الايجابية الا القليل ، وهو مبدأ ناقص اذا نحن نظرنا اليه على أنه مجرد تحليل لفكرتى الرذيلة والفضيلة ٠

وفى الكتاب مناقشات اضافية تبحث التبعة والاختيار ؛ فأرسطو يحلل بدقة الظروف التى يمكن التنصل فيها من التبعة ، ويردها الى حالتين هما القسر الخارجى والجهل بالوقائع المادية ٠ أما فيما يتعلق بالاختيار ، فيرى أنه يتضمن التروى والرغبة: فرغباتنا وشخصياتنا يحددان « غاياتنا » ذلك أننا نتروى فى « الوسائل » التى يمكننا عن طريقها أن نبلغ هذه الغايات ٠

(جـ) الفضيلة العقلية : الحكمة العملية ٠

هذه الفضيلة العقلية تمكن الانسان من الحصول على الاجابات الصحيحة عن مشكلات السلوك العملية ؛ وهى تتضمن المهارة فى التروى ، لكنها تفترض أيضا توفر الفضيلة الخلقية ، لأن توفر الغايات السليمة أمر يتعلق بالفضيلة الخلقية ــ لأن الخلق يحدد الغايات ؛ والواقع أن الخير الخلقى والحكمة العملية لا ينفصلان ، فكلاهما بحكم تعريفه يتضمن الآخر ٠

نقاط ثلاث أخرى فيما يتعلق بالحكمة العملية يجدر أن نلاحظها ٠ أولا ، أن أرسطو لم يعد فى هذا الصدد يركز اهتمامه بأكمله على ذلك النوع من التروى الذى ينحصر فى الوسائل المؤدية الى الغايات ؛ فلقد يرى المرء أن أمرا ما سليم لا بوصفه وسيلة لهدف فى المستقبل ، ولكن لأنه يندرج تحت مبدأ من المبادىء الخلقية ٠ والحقيقة أن اصطلاح الوسيلة والغاية المألوف فى كتابات أرسطو لا يتفق مع وصفه للحياة الفاضلة ؛ فليست غاية الرجل الفاضل هى أن يبلغ هدفا فى المستقبل ، بل هى أن يحيا حياة حسنة طيلة عمره بأكمله ٠ ثانيا ، أن أرسطو ــ وان كان يضرب أمثلة بسيطة للتروى ــ فهو لا يستهين بمافى المسائل العملية من تعقيد ، ولا يعتقد أنها يمكن أن تحل حلولا سهلة ؛ فلكى يقدر المرء جميع العوامل فى موقف ما ويزن شتى مقتضياتها ، لابد أن يكون للمرء عين خبيرة تنفذ الى ماهو مهم ؛ والمعول هنا على السن والحنكة وليس على الذكاء فحسب ٠ وثالثا ، أن أرسطو لا يعتقد أن التروى يسبق كل فعل (أو كل فعل سليم) ، لكن الانسان الذى يتمتع بالحكمة العملية لابد أن

يكون قادراً ـ بعد أن يفعل الفعل ـ على أن يبرر ما قد فعل على ضوء الغايات أو المبادىء ، واننا لنجد لدى أرسطو ـ قبل أن ينتقل من الحكمة العملية الى الحكمة النظرية ـ مناقشات هامة حول ما يسميه ب « قصور الارادة » (akrasia) (معرفة المرء لما ينبغي أن يفعل دون أن يفعله) ، وحول اللذة ، طبيعتها وقيمتها .

(د) الفضيلة العقلية : الحكمة النظرية . هذه الفضيلة العقلية هي الحكمة التي تعنى ب « مالا يمكن أن يكون خلاف ذاته » ؛ وهي تتضمن معرفة حدسية ببدايات لا تقبل البرهان (مدركات عقلية وحقائق) ومعرفة برهانية بما يترتب عليها . هذه الفضيلة ـ فيما يرى أرسطو ـ هي أسمى فضيلة يستطيع الانسان أن يحوزها ؛ فهي تتعلق بأسمى الموضوعات ، وهي الفضيلة التي تمثل الجانب الالهي في نفس الانسان (لأنه ليس هناك من فاعلية يمكن أن تنسب الى الله سوى التفكير الخالص) . ان حياة الفلسفة النظرية هي أفضل وأسعد حياة يستطيع الانسان أن يحياها ، ولا يقتدر عليها الا القليل من الرجال (وحتى هؤلاء لا يستطيعونها الا على فترات متقطعة) ، أما بالنسبة لسائر الناس ، فهناك طريقة للحياة تلي تلك في فضلها ؛ وهي طريقة الفضيلة الخلقية والحكمة العملية .

انه لما يستوقف النظر أن أرسطو ـ وقد بدأ من السؤال عن طبيعة الانسان ووظيفته « من حيث هو انسان » ـ ينتهي بأن يجد أن أسمى فاعلية للانسان وأجدرها به هي « محاكاة الله » ، محاكاة يتوسل اليها بممارسة التفكير الخالص ، وهو قبس من الألوهية فيه .

١٢ ـ السياسة : في كتاب « السياسة » يحاول ارسطو أن يبين طبيعة الدولة (دولة المدينة) والغرض منها ، وأن يستكشف ـ بناء على هذا ـ ماذا عساها أن تكون أفضل الدساتير والقوانين ؛ يضاف الى ذلك أنه لما كانت السياسة قسما من البحث « العملي » ، فان أرسطو لا يضع دستورا مثاليا فحسب ، بل يدلي باقتراحات قيمة عن الطريقة التي يمكن أن تساس بها مختلف أنواع المدن الموجودة بالفعل على خير وجه ؛ والقيمة الفلسفية الرئيسية للكتاب هي في تحليله للمعاني السياسية (« الدولة » ، « المواطن » ، « القانون » ، .. الخ) .

١٣ ـ « الشعر » : هذا الكتاب لابد أن نكتفي بذكره فحسب (وان كنا لا نستطيع أن نناقشه) نظرا لما كان له في الماضي من تأثير كبير ـ لم يكن طيبا في جميع الأحوال ـ سواء في كتابة الدراما أو في نظريات علم الجمال .

اريجينا ، جون سكوتس : (حوالى ٨١٠ م ـ حوالى ٨٧٧ م) ، ويعرف أيضا باسم ارينجينا (أي « الأيرلندي المولد ») ؛ رحل عن ايرلندة ليقيم ويعمل في بلاط شارل الأصلع ملك فرنسا .

كان اريجينا كغيره من الرهبان الأيرلنديين في عصره يعرف شيئا من اليونانية ، وثمة جانب كبير من مؤلفاته يقتصر على ترجمة كتابات آباء الكنيسة وشرحها وخاصة كتابات جريجوري من نيسا ، ودنيس الأريوباغي ، وماكسيموس المعترف .

الا أن المؤلف الفلسفي الرئيسي لاريجينا هو كتاب « في قسمة الطبيعة » ، وهو رسالة تأملية مدعمة بالبراهين في تطور العالم على طراز الأفلاطونية الجديدة كما نجده في أبرقلس ؛ ويتفرد هذا الكتاب في الفكر الغربي بمكانة خاصة منذ عهد بويس حتى عهد أنسلم نظرا لما فيه من شمول وقوة تأملية .

يبدأ اريجينا من المبدأ القائل بأن كل ماهو موجود ان هو الا مظهر من مظاهر تجلي الله ، ومحال أن يفهم الا عن طريق النفاذ بمنهج الجدل الى لباب حقائق الوحي ؛ وقوام الجدل هو تطبيق منهج القسمة والتحليل ـ ذلك المنهج الأفلاطوني الجديد الشهير ـ على دراسة « الطبيعة » (مفهومة بالمعنى

الأرسطى بوصفها هى كل ماقد يستحدث فى المكان والزمان) .

والطبيعة التى تفهم على هذا الوجه تخضع لأربعة أنواع من القسمة الرئيسية هى : الطبيعة التى تخلق ولكنها غير مخلوقة ، والطبيعة التى تخلق والتى هى مخلوقة ، والطبيعة التى لا تخلق ولكنها مخلوقة ، والطبيعة التى لا تخلق وليست مخلوقة. من هنا كان الوجود الحقيقى يتألف اما من الله (الذى لم يخلق) ، واما من المخلوقات التى تصدر عن الله وتعود اليه على النحو الذى قالت به نظرية الصدور اليونانية .

لكن لما كان اريجينا مسيحيا ، فقد حاول أن يتجنب مايترتب على مثل هذا المذهب من نتائج تنتمى الى وحدة الوجود فى صفة الربوبية ، وذلك بأن فرق بين ما هو الهى وما هو انسانى على أساس التفرقة بين ماليس بذى وجود وما هو ذو وجود ؛ الا أننا نشك فيما اذا كانت هذه الحيلة التى اصطنعها اريجينا على تلاؤم مع نواياه الطيبة .

ولم يكن لاريجينا أتباع مباشرون ولم يكن لمؤلفاته الا تأثير ضئيل من الوجهة التاريخية ، الا أن هناك قدرا لا بأس به من التشابه النسقى بين تأملاته وتأملات نيكولاس من كوسا ثم تأملات ايكهارت فيما بعد .

اسبوسيبوس : أثينى ، ولد فى نهاية القرن الخامس قبل الميلاد تقريبا ، وتوفى فى عام ٣٣٩ ؛ كان ابن أخت **افلاطون** ، وأحد أعضاء الأكاديمية ، كما كان رئيسا للأكاديمية منذ موت أفلاطون فى عام ٣٤٧ حتى موته هو . لم يبق من مؤلفاته الكثيرة الا شذرات ، فلا نستطيع تكوين نظرة شاملة لفلسفته ، وربما أمكن الاشارة الى أربع نقاط رئيسية : (أ) ذهب اسبوسيبوس ، على العكس من ايودكسوس ، الى أن اللذة ليست خيرا وانما اللذة والألم شران متعارضان . وتختص محاورة « فيلبوس » لأفلاطون الى حد ما بهذه المناقشة التى دارت فى الأكاديمية . (ب) ألف عددا من الكتب عن « التصنيفات » ويبدو أنه ذهب الى أن شيئا ما لا يمكن تعريفه تعريفا كافيا ما لم نعرف جميع الأشياء الأخرى ، اذ أننا لكى نفهم فكرة ما لابد أن نعرف كيف أنها تتصل عن طريق جوانب الشبه وجوانب الاختلاف بجميع الأفكار الأخرى . (ج) اعتقد اسبوسيبوس أن الوصف الوارد فى محاورة « طيماوس » لأفلاطون يصف به تكوين العالم انما كان مجرد طريقة لعرض الفكرة (مثل كلام الرياضيين عن « العمل » فى الأشكال والبراهين) . (د) ومن « ميتافيزيقا » أرسطو يتضح لنا أن اسبوسيبوس قد تخلى عن نظرية أفلاطون فى المثل ، كما اعترف بأنواع من الوجود أكثر من تلك التى قال بها أفلاطون مخصصا مبادىء مختلفة لكل نوع منها .

استقراء : حد من الحدود الاصطلاحية فى **المنطق** ، بيد أنه ليس له ـ لسوء الحظ ـ معنى واضح تمام الوضوح ، اذ يستعمل على الأقل بطريقتين : يستعمل فى الطريقة الأولى ليدل على أى عملية ليست **استنباطا** يحاول بها المرء أن يبرر قبوله لنتيجة ما ؛ فعمليات الرياضة والمنطق الخالص استنباطية ، أما أدلة العالم ومتعقب الجريمة فهى استقرائية . بيد أن هذا الحد يستخدم أيضا ـ وخاصة عند **بوبر** وعند هؤلاء الذين يوافقونه فى الرأى ـ ليدل على رأى خاص عن الكيفية التى يحاول بها العلماء ومتعقبو الجريمة تبرير نتائجهم ، وهو الرأى الذى نجده لدى **بيكون** و **ج . س . مل** ، والذى يقول ان قوانين العلم ونظرياته أمر نصل اليه بوساطة نوع خاص من الحجاج تكون فيه المقدمات قضايا مفردة الموضوع ومستقاة من الملاحظة والتجربة . ويعارض هذا الرأى رأى آخر يقول ان العلماء يصلون الى قوانينهم ونظرياتهم بوساطة عملية اختبار صحة الفروض ؛ على أن هذا الرأى ـ من حيث قبولنا للكلمة بمعناها الأوسع ـ هو نفسه أيضا رأى عن طبيعة الاستقراء ـ

استنباط : أحد مصطلحات **المنطق** ، ويستخدم ليشير الى البراهين التى اذا صدقت مقدماتها ، فلابد أن تصدق نتائجها بدورها من الوجهة المنطقية ؛ وهكذا نفرق بين برهان استنباطى وبرهان **استقرائى** وهو البرهان الذى قد يمكن عقلا أن تكون المقدمات فيه ـ بالغة مابلغت درجة اقناعها ـ صادقة والنتيجة كاذبة ٠ فاذا ما استخدمنا كلمة الاستنباط على هذا النحو ، تبين لنا أن « استنباطات » شرلوك هولمز وسائر اللغة غير الاصطلاحية تعد استقراءات ٠ والبراهين الرياضية كما استعملها المناطقة هى أهم أمثلة للبراهين الاستنباطية المطولة ٠

اسكندر ، صمويل : (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) ، استرالى المولد ، تربى ـ عندما كان طالبا فى اكسفورد ـ على تقاليد الفلسفة **المثالية** التى كانت شائعة فى تلك الفترة ، لكنه صار فيما بعد واحدا من أشهر أعلام الميتافيزيقا **الواقعية** فى عصره، وقد لبث لعدة أعوام أستاذا للفلسفة بجامعة مانشستر.

والمؤلف العظيم فيما أخرجه اسكندر هو كتابه « الزمان والمكان والربوبية » الذى ظهر فى ١٩٢٠ ، ومؤداه أن مادة الكون الأساسية هى مكان زمانى أو هى حركة خالصة ، وكل شيء فى الكون يتطور من المادة الأولى نتيجة لعملية تطور طارىء ،والأشياء أو الجواهر أحجام من المكان الزمانى ذات محيط محدد ٠ وفى أدنى سلم التطور توجد المادة وعنها تصدر الحياة ، وأخيرا ـ بقدر ما يتعلق الأمر بنا ـ يصدر العقل ٠ لكن أحدا لا يستطيع أن يتنبأ بما سيصدر فى المستقبل فى عملية التطور ؛ على أن المرحلة التالية التى يسعى لها الكون هى مرحلة الألوهية ، ذلك أن الله فى طريقه الى التكون لكنه لا يتحقق بالفعل قط ٠ وعلى هذا الأساس الميتافيزيقى الذى قد يجده القارىء غامضا، بنى اسكندر نظرية واقعية فى المعرفة ؛ فالمعرفة تحدث حينما يحضر موجودان متناهيان معا ، وعندما يكون أحدهما (العارف) على وعى بالحضور معا ٠ وحتى الذاكرة ليست الاحالة من حالات الحضور معا ، حضور مع حادثة تتميز بصفة المضى ٠ ولا يمكن أن توجد معرفة أو تأمل ما لم تكن معرفة بموضوع حاضر مع العارف أو المتأمل ؛ ويقول اسكندر ان العارف يستمتع بذاته فقط ، لكنه لا يعرفها ٠

اسكولائية : أنظر فلسفة العصر الوسيط٠

الاسمية : هى النظرية التى تذهب الى أن موضوعات التفكير مجرد ألفاظ ، وأن اللفظ الكلى ليس له معنى أكثر من مجموعة الأشياء التى ينطبق عليها ٠ وتذهب الاسمية فى أقصى اعتدالها الى أنه لا يوجد شيء يمكن الوصول اليه سواء أكان **معنى كليا** أو تصورا عقليا ينشيء معنى اللفظ فى استقلال ، وانما السبيل الأوحد للوصول الى معنى اللفظ هو أن نرى ما الأشياء التى ينطبق عليها ؛ ولأن نقول ان المعنى « هو » هذه الفئة من الأشياء اى أنه هو ما صدق اللفظ ، فانما نذهب الى ماهو أبعد من ذلك اذ أن هذا القول يؤدى فيما يبدو الى أننا لن نعرف فى الحقيقة معنى أى لفظ كلى ما دامت ألفاظ كثيرة لها نفس الماصدق تختلف فى المعنى (مثال ذلك لفظ انسان وذو القدمين الذى لا ريش له) ٠ وخلافا لذلك فان احدى الصور الأكثر تقليدية للمذهب الاسمى تذهب الى أنه ليس ثمة ماتشترك فيه الأشياء التى ينطبق عليها اللفظ الكلى أكثر من أن ذلك اللفظ ينطبق عليها ؛ لكن المعترضين يحتجون بأن رأيا كهذا يجعل التصنيف أمرا تعسفيا ولا يستطيع أن يوضح لماذا صنع الناس مالديهم من تصنيفات أو كيف أنهم جميعا قد صنعوا نفس التصنيفات ٠ ولذلك نجد من الناحية العملية أن أغلب الاسميين يتبعون هوبز الذى يذهب الى أن الأشياء التى ينطبق عليها اللفظ الكلى انما يرتبط بعضها ببعض بما بينها من تشابه، ولكن كثيرا ما يقال ان نظرية التشابه هذه ما هى الا صورة مستترة من **المذهب الواقعى** طالما أن التشابه هو نفسه معنى كلى ٠ هذا وقد كانت الاسمية واحدة من الامكانات التى جاءت فى

شرح فورفوريوس الشهير على « مقولات » **ارسطو** ، تلك الامكانات التى وضعت مشكلة المعانى الكلية أمام فلسفة العصر الوسيط . ولقد اعتقد روسلينوس أن الأشياء الجزئية المحسوسة هى وحدها الحقيقية ، ونظر الى مذهب الثالوث على أنه توكيد لوجود آلهة ثلاثة ، وبناء على أسس شبيهة بهذه رفض بيرنجر التورى القول بتحول مادة القربان الى لحم المسيح ودمه . وكثير من الفلاسفة التحليليين المعاصرين يتبعون هوبز فى مناصرته لنظرية التشابه ، أما **وسل** فقد ظل وفيا للمذهب الواقعى .

افلاطون : حوالى ٤٢٧ ــ ٣٤٧ ق.م. ابن أريستون وبركيتونى ، ولد فى أثينا وعاش فيها معظم سنى حياته التى بلغت الثمانين ، ومع أنه اشتهر فى البدء بالسياسة بفضل أسرته واهتماماته معا ، فقد كرس فى الواقع معظم حياته للدرس والنظر والتعليم. وكان من أسباب ذلك ماقد شعر به من سخط بازاء المستوى الوضيع الذى آلت اليه السياسة فى عصره ؛ فقد وجد أن العقيدة الفاسدة والظلم والأنانية المدمرة قد انتشرت ، وأن العقيدة الكريمة الخيرة لم تتمكن من الوقوف فى وجهها ، وبدا له أن الأمل الوحيد للسياسة هو انشاء مدرسة يتكون فيها نوع جديد من الخلق السياسى.

وربما كان **سقراط** هو السبب الرئيسى الذى جعل أفلاطون يرفض الاشتغال بالسياسة ؛ فلقد وقع وقوعا عميقا تحت تأثير فكر سقراط المتحرى الجذاب ، كما صدم صدمة شديدة وهو فى حوالى السابعة والعشرين عندما رأى سقراط يقضى عليه بالموت لاتهامه الباطل بأنه يفسد الشبان ولا يعتقد فى آلهة المدينة . ولقد خلف لنا أفلاطون صورا غير تاريخية ولكنها رائعة لدفاع سقراط وسجنه واعدامه وذلك فى محاوراته « الدفاع » و « أقريطون » و « فيدون » .

وبعد هذه الكارثة ، غادر معظم أصدقاء سقراط أثينا الى حين ، ومر أفلاطون بفترة ترحال حيث زار المدن الاغريقية فى صقلية وجنوبى ايطاليا ، وهناك اتخذ لنفسه أصدقاء من ذوى النفوذ السياسى والمكانة العلمية ، ووسع من تصوراته عن الدراسة والانسان . وفى حوالى عام ٣٨٥ ــ على أكثر تقدير ــ عاد ثانية الى أثينا وانشأ بالقرب من بستان البطل آكاديموس ماقد أصبح يطلق عليه فيما بعد اسم « أكاديمية » وما يمكن بشىء من التجوز المفيد أن يسمى بأول جامعة . ولقد جمع حوله عددا من التلاميذ والطلاب والزملاء الذين اتحدوا فى شكل « معهد » أو جمعية من الأصدقاء تهب نفسها لهاتيك الربات اللاتى تحمين الموسيقى والآداب . وكان يجوز للأعضاء ، الذين لابد أنهم كانوا قلة قليلة وعلى درجة كبيرة من الثراء اذا ماقارناهم بطلاب الوقت الحاضر ، أن يمكثوا هناك عشرين عاما أو حتى مدى الحياة ، يشاركون فى الدراسات المشتركة والتمرينات الدينية ووجبات الطعام ، أما الغرض العملى الأقصى للجمعية فكان هو استعادة الحكومة الصالحة للمدن الاغريقية . وبعد فترة من الزمن ترك بعض الأعضاء (الأكاديمية) واتجهوا الى السياسة العملية، وأما بعضهم الآخر ــ بما فيهم أفلاطون ــ فقد أسدوا النصح السياسى الى أصدقائهم حيث كانوا. أما الدراسات التى استمرت بعد ذلك فقد كانت بعيدة عن أن تكون عملية خالصة ، اذ كان الرأى عند أفلاطون أن استعادة الحكومة الصالحة يتطلب أساسا كاملا من المعرفة النظرية ، وراح يضع مثل ذلك الأساس ويجعله عميقا ومحكما بقدر الامكان. وقد بدت الدراسات التى شجعها أفلاطون من مقره ذاك لرجل الشارع غامضة ودقيقة وغير عملية ، وثمة قصة لتروى أنه عندما أعلن عن محاضرة يلقيها عن « الخير » جاء الناس آملين أن يتعلموا كيف يكونون سعداء ، ولكنهم لم يسمعوا الا مابدا لهم أنه رياضة عليا ، ولا شك أن الرياضة كانت بعد الفلسفة هى الدراسة التى أكثرت الجمعية من متابعتها .

ولما لم يتزوج أفلاطون (وتدل كتاباته على

أنه لم يكن لديه ميل جنسى للنساء) فقد كان قادرا على أن يهب نفسه لمدرسته ، ويبدو أنه فعل ذلك فى معظم السنوات الأربعين التى بقيت من حياته الطويلة • وعلى أية حال فقد كانت له بالعالم الخارجي علاقتان على جانب كبير من الأهمية هما تدخلاته فى سياسة سراقصة ، وكتاباته المنشورة •

وفى أثناء رحلاته اتخذ من ديون صديقا له فى بلاط سراقصة ، وفى عام ٣٦٧ تمكن ديون من اقناع أفلاطون بالذهاب الى سراقصة ليوجه الحاكم الجديد ، ديونيسيوس الثانى ، الذى ربما كان لصغر سنه وحسن طويته قابلا لأن يربى على أن يكون سياسيا من النوع الجديد الذى تمناه أفلاطون • ورأى أفلاطون أنه يجب أن يذهب ، وذهب ؛ ولكنه كان ضعيف الأمل فى أن يحقق مثله الأعلى فى ديونيسيوس ، وربما كان عندئذ قد فقد معظم تحمسه الأول نحو الاشتغال بالسياسة • وانتهى الأمر الى نتائج غاية فى السوء ، ولم يكن ذلك لأن الطالب الملكى لم تكن به رغبة فى أفلاطون أو فى الفلسفة ، اذ أصبح – على العكس من ذلك – شديد التعلق بمعلمه وبالفلسفة ؛ وانما كان ذلك لأنه بدأ يشك فى ديون صديق معلمه أن يكون هدفه هو الحصول على المزيد من النفوذ السياسى الى حد الافراط ، ولا ريب فى أن ذلك الشك قد نماه خصوم ديون بين رجال الحاشية . ولم يكن قد مضى على أفلاطون فى سراقصة ستة أشهر عندما قام ديونيسيوس بنفى ديون بحجة أنه كان يتآمر عليه ، وعندئذ اقتضى الوفاء من أفلاطون أن يؤيد ديون ويطلب استدعاءه ، بينما دفع الشك والغيرة ديونيسيوس الى أن يحاول فصل أفلاطون عن ديون فلم يدع ديون يعود أبدا ، ولم يدع أفلاطون يرحل لفترة من الزمن •

وفى عام ٣٦١ وبعد مضى ست سنوات، بعث ديونيسيوس ثانية فى طلب أفلاطون، ولكى يضمن استجابة أفلاطون جعل ذلك شرطا لاعادة ديون ، لكنه ما ان استحوذ على أفلاطون حتى مضى فى عدم استدعائه لديون بل على العكس صادر آخر الأمر أملاكه فى سراقصة مما اضطر أفلاطون الى أن يستعين بنفوذ أحد الحكام المجاورين لكى يسمح له بالعودة الى أثينا •

ان الغيرة لتبدأ بالمعتقدات الباطلة ، ولكن العمل وفقا لتلك المعتقدات يجعلها صحيحة ؛ فقد أصبح ديون فى الواقع عدو ديونيسيوس اللدود ، اذ غزا سراقصة وطرد ديونيسيوس منها فى عام ٣٥٧ ، ونصب نفسه حاكما عليها لمدة أربع سنوات ثم أغتيل بعد ذلك • ويظهر أن القاتل كان على صلات بأفلاطون ، كما كان يعتبر عضوا فى الأكاديمية ، وتلك كانت ضربة فادحة بالنسبة الى أفلاطون •

وجميع مؤلفات أفلاطون محفوظة ، وهى تؤلف خمسة مجلدات من القطع الحديث ، وهى لا تقتصر على كونها أعظم عمل فلسفى فى العالم ، بل انها كذلك من أعظم الأعمال الأدبية فى العالم • انها فلسفة بأتم معانى الكلمة ، واذا سأل أحد قائلا ماهى الفلسفة ؟ فان أفضل اجابة هى « أقرأ أفلاطون » ذلك لأن أفلاطون كان هو الذى استعمل كلمة « فلسفة » ، وكان هو الذى ابتكر من حيث الأساس والذى مارس لأول مرة ، ذلك النوع من البحث الذى يطلق عليه اسم « فلسفة » • وانه لتناقض أن نقول ان هناك فلسفة قليلة فى أحد مؤلفات أفلاطون الرئيسية، ولو قلنا ذلك لكان قولا تستخدم فيه كلمة « فلسفة » بمعنى يخالف معناها مخالفة غير مقبولة ولا تطرد مع المألوف ، فمن يسمون **بالفلاسفة قبل سقراط** بل حتى سقراط نفسه ، لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الكامل للكلمة ، ولو أنهم كانوا بالتأكيد ملهمى أفلاطون •

ولئن كانت مؤلفات أفلاطون غير مؤرخة ، الا أنه يمكن الآن بالنسبة الى الجزء الأكبر منها أن تعزى الى احدى مراحل ثلاث : المبكرة والمتوسطة والأخيرة • وتشتمل المؤلفات المبكرة على عرض لسيرة سقراط غاية فى الروعة •

وكل مؤلفاته ــ ماعدا واحدا ــ محاورات ؛ فتلك جزء من تصور أفلاطون للفلسفة ، بقدر ماهى جزء من أصالته الأدبية، وذلك لان الفلسفة فى جوهرها نوع من « الكلمة » (اللوجوس) • وفكرة أفلاطون عن « الكلمة » (اللوجوس) ربما أمكن تحليلها فى عبارة حديثة على أنها « الاستعمال المعقول للكلمات فى التفكير » ؛ والاستعمال المعقول للكلمات يتضمن اخضاعها لنقد الآخرين ، واختبارها بما تتضمنه من نتائج تلزم عنها ، وهذا يقتضى حوارا • والمحاورة الأفلاطونية المبكرة التى تعد نموذجا لمحاوراته ، هى محــــاورة تستخرج من عبارة ما مستلزماتها بقصــــد اختبار اتساقها مع نفسها ومع العبارات الأخرى التى توضع معها موضع النظر فى آن واحد، والسؤال الذى يسأل عما اذا كنا نقبل عبارة ما هو سؤال لايجاب عنـــه الا اذا أجبنا عن سؤال آخر خاص بمستلزمات تلك العبارة ومتعلقاتها ، ولما كان من المحتمل أن نتبين فيما بعد أشــــياء تلزم عن تلك العبارة لم نكن قد تبيناها أول الأمر ، فالأفضل عادة أن نجعل رأينا مؤقتا ومرهونا بان يظهر من يقنعنا بتغيير رأينا على أســـــاس حجة أفضل •

وفى محاورات المرحلة الوسطى يظهر أفلاطون شيئا من عدم الرضا عن المنهج الافتراضى السلبى الذى كان سقراط ــ كما صــــوره أفلاطون ــ قد اصطنعه فى المحاورات الأولى ، كمـــا يظهر بعض الأمل فى أن يجد نقطة ابتداء لا تعتمد على فرض ليقيم عليها اليقين الحدسى والسياسة الرشيدة • وهو يرى أن نقطة الابتداء هذه ــ اذا ما أمكن العثور عليها اطلاقا ــ انما يعثر عليها فى موضع واحــد فقط ، هو ماتوحى به العبارات الآتية :

بين الكثرة والتنوع التى نراها فى الأفعال والأشـــخاص والمواقف العادلة والظالمة يوجــد بالبداهة ــ بوجه من الوجوه ــ « عدل » واحد فقط و « ظلم » واحــد فقط • وكذلك الحال فى كل مجموعة أخرى من الأشياء التى نطلق عليها نفس الاسم مثل « جميل » أو « أريكة » ؛ فعلى الرغم من أن الأشــــياء الجميـــلة مختلفة ومتنوعة فهنـــاك ــ بطريقة ما ــ « جمال » واحد فقط • ونستطيع أن نميز من بين الأشياء الجميلة كلها ، ذلك الجمال « الواحد » ذاته ، أو ماهية « الجمال » ذاته ، الذى يجب أن يوجد والا لما كان ثمة معنى لأن نقول عن أى شىء انه جميل •

وليس « الجمال » الواحد ذاته متميزا فحسب من كل من الأشياء الجميلة جميعا بل هو منفصل عنها كذلك ، لأنه ينبغى أن يكون جميلا جمالا تاما وخالصا وثابتا لا يتغير • وليس ثمة شىء جميل يتصف بهذه الصفات ؛ ويتضح ذلك بجلاء عندما ننظر فى « المساواة » الواحدة ذاتها ، فالأغلب أنه لا يوجـــد فى هـــذا العالم على الاطلاق عصوان متســـاويتان مســـاواة تامة ، وحتى ان كانتا متساويتين فما لدينا من مقاييس لا تستطيع أبدا أن تنبئنا بأنهما كذلك ، وهكذا نصل الى نتيجة مثيرة مدهشـــــة ، وهى أن هنالك عالما آخــر غير عالمنا ذى الأشياء المرئية ، يتألف من النماذج نفســـها التى يكون كل منها هو ماهو على نحو كامل وخالص وخالد ، ولا يراه الا العقل ذاته ؛ واذا شئنا عبارة أدق قلنـــا انه ليس مرئيا بل مفهوما لا يدركه الا العقل الخالص باستخدامه للألفاظ المجردة •

هل يمكن أن يكون ذلك صحيحا ؟ لنعد الى الوراء ونتناول الموضـــوع بطريق آخر يختلف عما ذكرناه اختلافا يســـيرا ؛ فلقد عودنا سقراط على طريقة السؤال عن ماهية الشىء ، اذ سأل عما هى الشجاعة ، وما هى الفضــــيلة ، وما هى المعرفة ، ورفض كل الاجابات التى من قبيل « اذا كنت تريد أن تعرف ماهى الشجاعة فانظر الى « لاخس » ، فهو رجل شجاع » • فعن مثل هذا القول أجاب سقراط بأنه لا يريد أن يعرف هذا الرجل الشجاع أو ذلك ، ولا هذا الفعل الشجاع أو ذلك ، وانما أراد أن يعرف الشجاعة «الواحدة» ذاتها • ولا شك أنه كان على صواب فالســـؤال القائل : ماهى

الشجاعة ؟ انما يعبر عن طريقة ممكنة ليست هي طريقة جمع الأمثـــلة ، والبحث السقراطي عن « التعريفات » هو في الواقع بحث عن هذا أو ذاك من هذه الحقائق الواحـــدة في ذاتها التي يتعذر الامساك بها ولكنها ضرورية ؛ ولابد أن تكون هناك لكي تجعل لعالمنـــا ولكلامنا معنى ، على أن تكون صورها مما يرى بعين العقل فقط ؛ فهناك عالم معقولات يتألف من « الصور » أو « المثل » .

ولقد كانت كلمة « مثال » تعني لدى أفلاطون الصـــورة الأولى المرئية ثم أصبح معناها الصـــورة بصفة عامة ؛ أي أنها كانت تعني شيئا موضوعيا ، ولم تحمل أبدا ذلك المعنى الذاتي الذي تحمله اليوم. وعلى أية حال فهي عند أفلاطون ليست أكثر من اسم « لذلك الشيء الواحد ذاته ، الذي هو « شيء » في ذاته كامل وخالص وخالد » وهـــذه العبارة بدورها هي ما استخلصه أفلاطون من بحث سقراط عن التعريفات ، ومن وجود الأسماء الكلية .

واذن فهذه « المثل » التي اكتشفت بلا توقع ولكنه كشف جاء على نحو طبيعي، هي نقطة الابتداء التي كان يبحث عنها ليضمن السداد في كل من الجانبين العملي والنظري، بل كان يبحث عنها لتكون له نوعا من الدين (فقـد عدها أفلاطون الهية) ؛ فلأن تعتقد في هذه المثل وتسعى اليها معناه أن تكون فيلسوفا وذلك هو التعريف العميق لما هي الفلسفة أو ماهو طلب الحكمة ، ولأن تكون جاهلا بها أو ألا تعتقد فيها عندما تذكر لك (وهـو لسوء الحظ الحالة المعتادة لدى الانسان) معناه ألا تكون فيلسوفا على الأصالة . والعلم بالمثل هـو النوع الأول الممكن من المعرفة ، واذا أردنا الدقة قلنا انها النوع الوحيد من المعرفة ، لأننا اذا أردنا الدقة قلنا ان مالا يتغير هو وحده الذي يمكن معرفته . و «الصور» وحدها هي الثابتة ، فاذا قلت ان القمر بدر ثم قلت ان القمر قد تناقص فلا يمكن أن تكون قد عرفت معـــرفة دقيقة أن القمر كان بدرا ؛ فما هو موجود وجودا كاملا هو وحده الذي يمكن معرفته معرفة كاملة ، وعلى ذلك فهناك فرق في النوع بين المعرفة التي تجعل « الصور » موضوعها، والظن الذي يجعل موضوعه هـــذا العالم المتغير المختلط .

« والصور » على أية حال هي تفسير العالم الظاهر الى الحد الذي يمكن لنا أن نفسره،فهذا الكون هـــو النتيجة الناشئة عن مزيج من « العقل » و « الضرورة » ومن ثم فان كلامنا عنه لا يزيد على رواية مرجحة . ولكن الذي لا شك فيه هـــو أنه مهما يكن من أمر الحقيقة الموجودة في الأشـــياء الظاهرة ، فهي حقيقة تأتي اليها من « الصور » التي تسمى هذه الأشياء تبعا لها ؛ فالأريكة المرئية تشـارك ، أو بالأحرى ربما تحاكي أو تكون على علاقة أخرى بالأريكة ذاتها ومن هنالك تســـتمد نصف حقيقتها . ويجوز لنا أن نفترض كذلك أنه الى جانب « الصور » والمرئيات هناك « شيء ثالث » هو الوعاء الذي يكون لكل صيرورة ، والذي يشبه الذهب في أنه يأخذ أي شكل ويكون بالنسبة الى « الصور » كالأم بالنسبة الى الأب ، أي أنه يكون نوعا من الغرفة أو من المقر تتم فيه الصيرورة ، وانها لصـــيرورة نلقفها عن غـير طريق الحواس اذ نلقفها بوساطة ضرب من التدليل غير المشروع .

وكل الظن ناقص ولكنـــه ليس ناقصا كله بالتساوي ، بل الأمر على عكس ذلك فان أولئك الذين يعرفون « الصور » ستكون لديهم آراء ظنية عن هذا العالم أفضل من أولئك الذين لا يعرفونها، وتلك هي الحقيقة الرئيسية التي تؤدي بنـــا الى السياسة الفاضلة مادامت تعني أن الملوك ينبغي أن يكونوا فلاسفة ؛ اذ الحكومة الوحيدة الصالحة هي الحكومة التي تتألف من أولئك الذين يعرفون وهذا يعني الحكومة التي تتألف من أولئك الذين يعرفون «الصور» ، فالمدينة المثلى ستكون بذلك هي مدينة فلسفقراطية .

أما عن امكان خروج مثل هـــذه المدينة الى الوجود فأمر مشكوك فيه ، ولكن الواضح هو كيف يمكنها أن تحافظ على بقائها اذا ماخرجت الى الوجود؛

ذلك بأن يراعى الفلاسفة الحكام أن يكون حكمهم مطلقا وليس مقيدا بالقوانين الجامدة أو بأصوات العامة ، وأنهم يجب ألا يسلموه الا الى فلاسفة آخرين يعادلونهم في الذكاء وسلامة التفكير، وأن يكفلوا الخلف الصالح (من الحكام الفلاسفة) بتعليم أفضل الأفراد تعليما ملائما ؛ ولابد ان تكون التربية في الواقع أكثر أجزاء التدريب أهمية ، وهؤلاء الذين يختارون لتلقى تلك التربية لابد أن يكونوا أصلا من أبناء الحكام . بيد أن الاختيار غير المتحزب سيرفض بعض هؤلاء باعتبارهم أقل من المستوى المطلوب ، ويضيف بعض الممتازين من أبناء العامة ؛ وبنفس الطريقة من البحث غير المتحزب عما هو أفضل ، وهو البحث الذى يغض النظر عن كل العادات غير النافعة مهما كانت عزيزة، أقول انه بنفس الطريقة من البحث عما هو أفضل سيؤدى بنا الأمر الى أن يكون ثمة نساء حاكمات كما أن ثمة رجالا حاكمين ، ويجعل هاتيك النسوة يتمرن عاريات كالرجال سواء بسواء ، كما يلغى الحياة الأسرية بين الحكام من أجل نظام اتفاقى عماده شيوعية الآباء وشيوعية الأبناء ؛ فاذا أضيف الى ذلك شيوع الملكية ذابت الطبقة الحاكمة جميعها في كل متحد ليس له مصلحة ذاتية يرعاها ولا توضع رياسته موضع الشك أبدا .

والمرحلة الابتدائية من تربية هؤلاء الحكام لن تختلف اختلافا كبيرا عن التربية التى تلقاها افلاطون نفسه في مثل تلك المرحلة ؛ وعلى كل حال فهى تربية تنظم تنظيما جماعيا وتزداد فيها الجدية، والجانب البدنى أو الرياضى منها تزداد فيه الصبغة العسكرية والاختلافان الكبيران هما : أولا استمرار خطر الرسوب في الامتحان التالى ومايترتب على ذلك من التدهور الى صفوف عامة الجماهير ، ثانيا غياب جميع الآراء الخليعة الفاسدة من شعرهم وموسيقاهم غيابا تاما كالموسيقى المجنونة ، وكقول هوميروس ان الآلهة لا تقدر على أن تكتم ضحكها في مناسبة ما ؛ ذلك لأن ما يقرأ من الآداب في السنوات الأولى يسرى في الروح وبخاصة ما كان منها في ضبط النفس أو انكار الذات .

وأولئك الذين اجتازوا جميع الامتحانات حتى سن العشرين يضمنون لأنفسهم مكانا ما بين الطبقة الحاكمة مدى الحياة ، أما أن يكون ذلك المكان أعلى من رتبة جندى في الجيش فأمر يتوقف على نجاحهم في الدراسات والتمرينات والامتحانات في الخمس عشرة سنة التالية . وهنا يبدو لنا أفلاطون غريبا حقا ، ذلك لأن مايراه تمرينا ملائما لرتب الجيش العليا ولرجال الادارة والحكام هو الدراسة المتقدمة للرياضيات متبوعة بالدراسة المجردة « للصور » وأخيرا « لصورة » الخير - ولكنه لم يقل شيئا عن التاريخ أو السياسة أو الاقتصاد، وحجته في ذلك هى أن أولئك الذين عليهم أن يحافظوا على المدينة فاضلة بقدر الامكان يجب فوق كل شىء أن يعرفوا ما هو « الخير » المطلق الخالص ذاته ، وهى غاية لا يوصل اليها الا اذا عرفوا قبل ذلك شيئا عن « الصور المطلقة الخالصة ذاتها » ، وتلك بدورها غاية لا يوصل اليها الا اذا أسبقوا تلك بمعرفة الرياضيات ؛ فالرياضيات تزودنا بالقنطرة التى تنقلنا من العالم المحسوس الى العالم المعقول ، لأننا في الرياضيات انما نرسم مربعات ومثلثات محسوسة ومع ذلك نهتم بالمربعات والمثلثات التى تدرك بالعقل ؛ أى أننا نستخدم المحسوس ليوحى الينا بالمعقول وهكذا نصل بالتدريج الى الرغبة والقدرة على دراسة المعقول ذاته عن طريق الكلمات وحدها دون أن تصحبها صور مرئية تماما كما يفعل الفيلسوف الأريب .

وأولئك الذين يقدرون ويثابرون على السير في هذا الطريق من أوله الى آخره هم وحدهم الذين سيصبحون حكاما لمدينتنا المثلى ، وسيكونون عندئذ قد بلغوا الخمسين على الأقل . ومن النتائج الغريبة لتلك التربية أن الحكام سوف يتبرمون بالحكم ، وسيكون لديهم هيام «بالصور» ، وسيتمنون أن يخلى بينهم وبينها ؛ وليس ثمة ضرر في ذلك بل على العكس لأن حب القوة يفسد الحكام . ومع ذلك

فان حكامنا المتبرمين سوف يحكمون عن رغبة كافية لأنهم رجال عادلون يعترفون بأنه من العدالة أن يعوضوا مدينتهم عما قد هيأته لهم من تربية سامية، فضلا عن أنهم سيكون لديهم الكثير من الفراغ الذى يقفونه على تفلسفهم الخالص ·

ولقد أقام أفلاطون هذه المدينة المثلى - «مدينة الخبراء» - التى هى أولى المدن الفاضلة التى بقيت قائمة وأكثرها طرافة بدرجة كبيرة ، فى محاورته الرائعة « الجمهورية » ؛ وهى واحدة من أفضل عشرة كتب من كتب العالم لانها من ثمرة نضجه وذروة قدراته · ولقد نشر فيما بعد محاورتين اخريين فى السياسة كشفتا عن تغير فى اهتمامه ، فهو هنا لا يزال يؤكد أن المعرفة هى الأساس الصحيح الأوحد للحكومة ، وأنها يجوز بل لابد أن تستغنى عن القوانين ، وأن الحياة على الشيوع هى الحياة الأفضل · ولكن يبدو الآن أنه يرى أن المعرفة والحياة على الشيوع يوشكان أن يكونا امكانين يتعذر اخراجهما الى الفعل ، وأنه من الأفضل لنا أن نبذل جهودنا فى الكشف عن أفضل ما نفعله فى غيابهما ؛ وليس عنده شك فى أننا يجب أن نلجأ فى غيابهما الى حكم القانون ، فالقانون وان يكن أدنى مرتبة بكثير من الرجل الذى يعرف « الخير » ، الا أنه أفضل حاكم بالنسبة لنا نحن الأشخاص الجاهلين سيئى الطبع ولذلك ينبغى أن يحتل بيننا مكان القداسة · ولهذا تراه حين خطط فى شيخوخته مدينة مثالية أخرى هى التى أسماها « المدينة العظمى » جعل أساس دراسته مجموعة من التفصيلات القانونية ، وقد أطلق على المحاورة التى تصف « المدينة العظمى » اسم « القوانين » ·

والفلسفة بالمعنى الضيق هى تحليل الأفكار، وهذا فى الأغلب هو نتاج أفلاطون فى محاوراته الأخيرة ، ففيها يسود التركيز الدقيق على مالدينا من الأفكار ذاتها ، أو ذلك التأمل الذى هو كذلك خاصية الفلسفة الانجليزية فى منتصف القرن العشرين · واذا كان من الانصاف أن نذكر ذلك ، وكذلك اذا كان من الحق أن محاورات أفلاطون الأخيرة انما تبعث على التأمل فى الوقت الحاضر الا أنه من الضرورى أن نقيد قولنا هذا من وجهين : الأول أن أفلاطون نفسه لم يكن على وعى تام بالتأمل من حيث هو كذلك ؛ فلقد استمر يفكر فى فلسفته النظرية على أنها دراسة للعالم أكثر منها دراسة للانسان ، وعلى أنها ميتافيزيقا أكثر منها منطقا أو نظرية فى المعرفة · والثانى أن النتائج التى تحققت ليست ذات قيمة كبيرة فى كثير من الأحيان ، ففيها قفار مملة من الغرائب المنطقية والميتافيزيقية ؛ فهى مملة بالقدر الكافى عند أفلاطون نفسه ، لكنها غير محتملة عند الذين تناولوها بالشرح من أتباعه المخلصين · على أنه لا يمكن نسيان أن هذه المحاولات المتأخرة ، أو بالأحرى ذلك النشاط فى الأكاديمية الذى جاءت هذه المحاورات تعبيرا عنه ، قد كون أنجح العقول التحليلية التى شهدها العالم، وأعنى به عقل **ارسطو** ·

وأفضل المحاورات المتأخرة هما المحاورتان الأوليان، «بارمنيدس» و «تيتياتوس»؛ والصراع بين الآراء المتعارضة الذى هو صفة طبيعية فى المحاورة الجيدة يبلغ أقصى مداه فى محاورة « بارمنيدس » تلك التى تتألف من قسمين : الأول يبدو أنه يدحض نظرية أفلاطون عن « الصور » بأدلة ثابتة الأساس ولا تقبل الرد ، ويبدو الثانى نوعا من الهراء الميتافيزيقى المسرف فى طوله واملاله حتى لقد وصفه المتكلم الرئيسى بأنه « مباراة تبعث السأم » ، وهو ينتهى بالكلمات الآتية : « فلنسلم بهذا اذن ، ثم لنضف اليه - ماقد يبدو - من أنه سواء كان الواحد أو لم يكن هو بذاته ، وكان سواه فى آن معا ، وكان هو وسواه كل منهما لذاته وللآخر فى آن معا ، وسواء كان كلاهما من كل وجه موجودا وغير موجود فى آن معا ويظهر ولا يظهر - فان ذلك كله جد صحيح» ؛ فسواء أكان هذا القول هو نهاية الحق أم كان مزاحا أم كان شيئا بين الحق والمزاح فهو عمل عظيم وله قيمة كبيرة فى ذاته · وان مناقشة المثل فى القسم الأول لتبلغ فى الواقع ان تكون كشفا غاية فى الوضوح للأسباب التى

تجعل من النظرية أمرا مستحيلا ، ولذا فهى مثال رائع من النقد الذاتى الصادق . وانه لأمر جد غريب أن تحتوى محاورة « بارمنيدس » على هذا النحو على كلا المثلين ؛ فهى مثل متطرف للصراحة وهى مثل متطرف للالغاز فى القول .

ومحاورة «تيتياتوس» هى أكثر أعمال افلاطون نجاحا فى الفلسفة التحليلية الخالصة ، والأفكار التى تتناولها بالتحليل هى : الادراك الحسى ، والمعرفة ، والذاتية ، والصدق ، والتغير ، والخطأ ، والكلمة (اللوجوس) ، والبساطة ، و (بالتالى) التعريف . وفيها يقدم أفلاطون المقارنات الكلاسية التى تشبه العقل بقرص الشمع وببرج الحمام ، كما يقدم المقارنة الكلاسية التى تشبه حوار سقراط بفن التوليد . ونتائج المحاورة سلبية فى أغلبها وعديمة القيمة فى ذاتها : « ليست المعرفة ادراكا حسيا ، ولا ظنا صادقا ، ولا حتى هى ظن صادق مصحوب باللوجوس . وليس الخطأ هو التفكير فى شىء معين بدلا من شىء آخر ، ولا هو سوء الربط بين ما أراه وما أعرفه ، أو سوء استخدام المعرفة التى قد حصلت عليها ؛ فمن العسير أن ترى كيف يحدث الخطأ اطلاقا » . وعلى أية حال فان من يقرأ هذه المحاورة ويستوعبها سوف يكون على درجة عظيمة من الاستنارة .

ومحاورة « السفسطائى » ـ بعد محاورتى «تيتياتوس» و«بارمنيدس» ـ هى أعظم أعمال أفلاطون الأخيرة ؛ وهى على وجه الاجمال عبارة عن سلسلة من المحاولات لتعريف السفسطائى عن طريق تقسيمات متوالية للجنس ، كما لو عرفنا الصائد بالصنارة عن طريق تقسيم المهنة ـ التى هى الجنس الذى تنتمى اليه مهنة الصيد بالصنارة ـ الى مهنة تحصل ومهنة تنشىء ، ووضعنا الصائد بالصنارة فى مهنة التحصيل ، ثم نعود فنقسم مهنة التحصيل الى تحصيل عن طريق الرضا وتحصيل عن طريق القهر ، ونعود مرة ثانية فنضع الصائد بالصنارة فى النصف الذى ينتمى اليه ؛ واذا مضينا فى ذلك الى مافيه الكفاية فلابد أن نصل الى فئة ما تتطابق فى ماصدقاتها مع فئة الصائد بالصنارة وتكون تعريفا له . وعملية التعريف عن طريق التقسيم هذه نراها بارزة فى المحاورات الأخيرة ، ويبدو أن أفلاطون كان عظيم الأمل ـ لفترة طويلة ـ فى أنها ستمده بسبيل يقينى لبناء التعريفات بناء يجىء معارضا للتعريفات المقتصرة على الهدم كما هى الحال فى الفن السقراطى . ومهما يكن من أمر فقد كشف أرسطو عن عدم وجود شىء يقينى فيما يتعلق بهذا المنهج ، لأن كل خطوة فيه هى مجرد حكم غير مدعم ، وغلبة هذا المنهج على المحاورات الأخيرة كان سببا كبيرا فى عقمها النسبى .

وتحتوى محاورة « السفسطائى » لحسن الحظ على فقرة طويلة على جانب كبير من القيمة ، بالاضافة الى ستة أقسام طوال ؛ ففى تلك الفقرة يستأنف أفلاطون مافى محاورة «تيتياتوس» من ألغاز فى فكرة اللاوجود وفكرة الخطأ والزيف ، وعندئذ يكتشف ألغازا فى فكرة الوجود لا تقل عددا عن ألغاز تلك الأفكار . فهو يصادف صعوبات فى كل من فكرة الوجود باعتباره كثيرا وفى فكرة الوجود باعتباره واحدا فقط ، كما يجد فى معركة العمالقة بين الماديين والمثاليين أنه لا هذا الفريق ولا ذاك يستطيع أن يدافع عن نفسه؛ فاذا ماقلنا ان الحقيقى هو ما نستطيع أن نقبض عليه بأيدينا فنحن انما ننكر الحقائق الواضحة عن العدالة والحكمة والروح، واذا ماقلنا من ناحية أخرى ان « الأفكار » وحدها هى الحقيقية فنحن انما ننكر أن الحقيقى يستطيع أن يحيا أو يتحرك أو يفكر .

ويعتقد أفلاطون أن قد صار لديه حل لهذه الصعوبات ، وهو حل يتألف من تحليل الطريقة التى نطلق بها عدة أسماء على نفس الشىء (على حين أنه قد أمكن الوصول الى نظرية المثل من النظر فى كوننا نطلق اسما واحدا على عدة أشياء) ؛ فمن حقيقة كوننا قد نصف رجلا بعينه فنقول انه أبيض ومقرفص وقصير وشجاع يطور افلاطون المذهب

القائل بأن بعض الأزواج من الأشياء يتصل كل منها بالآخر وبعضها الآخر لا يتصل . وأن بعض الأشياء تتصل بكل شيء ولكن أغلبها لا يتصل . ومن بين الأشياء التي تتصل بكل شيء قولنا « ذات الشيء » و « سوى الشيء » . ذلك لأن كل شيء هو نفس الشيء بالنسبة لذاته وهو سوى بالنسبة لكل شيء آخر . وأن يكون سوى بالنسبة الى شيء آخر معناه « ألا يكون » ذلك الشيء الآخر . وعلى ذلك يكون السوى نوعا من اللاوجود ، وهـذا النوع من اللاوجود موجود في كل مكان مادام كل شيء هـو السوى بالنسبة الى كل شيء آخر . ومن ثم تكون بازاء نوع من اللاوجود المقبول الجدير بالاعتبار يختلف عن اللاوجـود الذي أوقعنـا في الحيرة اذ لا غرابة في أن يكون الشيء هو السوى بالنسبة الى شيء آخر . وهذا النوع من اللاوجود لا يضاد الوجود ولكنه سواه فحسب . وعلى ذلك فاللاوجود موجود وجودا ثابتا وله طبيعته الخاصة على الرغم من أن الأب **بارمنيدس** قد منعنا من أن نقول ذلك .

ولا يوجـد اللاوجود فحسب بل ان فيـه لنصيبا للفكر وللقول مما يجعل الفكر والقول قابلين للخطأ ؛ ويبدو ذلك على النحو التـالي : ان الجملة البسيطة تتكون من اسـم يتبعه فعل مثل « الانسان يتعلم » ولا يمكن أن تتكون من أى شيء أقل من ذلك تعقيدا فهى بالضرورة ذات موضوع . وهى اما أن تكون صادقة واما كاذبة ، وهى تكون كاذبة اذا كان ماتقوله عن موضوعها هو « سوى » ماهو واقع بالنسبة الى هذا الموضوع . واذا أمكن للجملة أن تقول حقيقة عن موضوع موجود فعـلا شيئا يخالف ماهو قائم وتقوله كما لو كان هـو الأمر القائم فيجوز أن تكون كاذبة حقا ؛ واذن فالجملة الباطلة ممكنة الحدوث ، وبهذا يصبح الفكر الباطل ممكنا أيضا ، فما الفكر الا جملة داخليـة صامتة .

ولقد عاد أفلاطون في شيخوخته الى موضوعات سـقراط الأخلاقية ، وجعل من سقراط متحدثه الرئيسي للمرة الثانية ، وكان ذلك في « فيلبوس » وهي محـاورة سمجة مخيبة للأمل ولكنها حاذقة ونافعة رغم ذلك . وهى تبدأ بآخر بيان له عن منهجه في التقسيم وهو بالنسبة الى بياناته الأخرى عن منهجه ذلك أدعاها الى الحيرة وأقلها جزاء ، ثم توجه المحاورة اهتمامها كله الى ما قد يبدو أنه حل للمشكلة التي تركت مفتوحة منذ عدة سنوات في محاورة « الجمهورية » أعني مشكلة ما هو « الخير » ؟ فالخير ينبغي أن يكون كاملا وكافيا ومرغوبا فيه من كل الذين يعرفونه ، وأكثر الأشـياء تنازعا على الاتصاف بهذه الصفات هما اللذة والمعرفة ، فلا أحد يختار أحدهما اذا أمكنه الحصول على كليهما ،ولكن أيهما أفضل ؟ ان سقراط يطور تصنيفا غريبـا للأشياء ؛ فهو يصنفها الى المحدد واللامحدد والمزيج من هذين الاثنين والسبب في امتزاجهما ، ويقرر أن اللذة تقع في فئة اللامحدود ، أما العقل فيقع في فئة السبب ، ثم يمضي في تحليل طويل دقيق للذة ؛ فهى تنشأ عن انتعاش المادة الحية ، على أن هناك لذة عقلية تنشأ عن الرجاء ، واللذات غالبا ما تصطحبها الأفكار الزائفة وهى نفسها قد تكون زائفة . وهناك حالة محايدة لا هى باللذة ولا هى بالألم . واللذة نفسها ليست هى مجرد غياب الألم ؛ وتحدث اللذات والآلام الكبرى في الحالات السيئة للجسـد والروح وليس في حالاتهما الجيدة ، أما اللذة المزوجة بالألم فيمكن حدوثها بعدة طرق ،على أن هنـاك كذلك لذات صحيحة مطلقة . واللذة لايمكن أن تكون هى الخير لأنها متولدة ، ومن ثم فهى انما توجد من أجل شيء آخر غير ذاتها . وفي سياق هـذا التحليل السيكولوجي الطويل للذة نجد لأفلاطون بعض الملاحظات المفيدة على الادراك الحسي، والذاكرة ، والرغبة ، والخيال ، والحسد ، والملهاة ، والضحك .

ثم يقدم أفلاطون تحليـلا للمعرفة أكثر من ذلك ايجازا بدرجة كبيرة ؛ فيرى أن بعض الفنون أكثر دقة ورياضية من الفنون الأخرى ، كما يميز بين علم الحساب العامي وعلم الحساب الفلسفي

ويرى أن الجدل أكثر الفنون دقة على الرغم من أنه قد لايكون أكثرها نفعا . وأخيرا تعود المحاورة الى « الخير » ؛ فالخير محال أن يكون لذة أو معرفة على حدة لأن هذا أو ذاك ليس كاملا ، فلابد أن يكون الخير مزيجا من أفضل ما فيهما بما فى ذلك جميع العلوم واللذات التى هى ضرورية وخالصة . وأقيَم الجوانب فى هذا المزيج هو الجمال والتناسب والصدق ، وذلك هو السبب فى خيريته ؛ وكل من هذه الأمور الثلاثة أكثر قربا الى المعرفة منه الى اللذة ، وعلى ذلك تكون المعرفة أكثر من اللذة قربا من « الخير » حتى ليمكننا فى النهاية أن نعلن الترتيب التالى للقيمة : التناسب ، الجمال ، العقل، العلم ، اللذة الخالصة .

ولأفلاطون محاورة أخرى من محاورات الشيخوخة هى محاورة «تيماوس» (طماوس) التى تختص بالعالم الطبيعى ، وتقدم دراسة تفصيلية لنظرية تكوين العالم وعلم نظام الكون والفيزيقا والكيمياء وعلمأعضاء الانسانوعلمالأمراض والطب. على أنه فى الوقت نفسه يعلن ، على طريقته فى محاورات المرحلة الوسطى ، أن أمثال هذه الأمور لا يقوم عليها علم ؛ ولقد ظل العالم الغربى أمدا طويلا لا يقرأ الا هذه المحاورة من محاورات أفلاطون مما أعطاه عنه صورة بعيدة عن الدقة بعدا فسيحا . ومهما يكن من أمر فقد مال قراء أفلاطون فى كل الأزمان الى الأخذ بما هو من عمله فى المنزلة الثانية والى اهمال الثلثين من أجود مؤلفاته ؛ فلقد مالوا الى الأخذ بسياسته ذات الحكومة المطلقة وبديانته الصوفية التى قوامها المثل بما فيها من ميل الى اللاعقل ، أما من أحسن جوانبه فلم يأخذوا الا جماله الأدبى وأهملوا زيادته العظيمة فى تحليل الأفكار ؛ أى أنهم أهملوا ابتكاره فى الفلسفة بالمعنى الضيق لكلمة الفلسفة ، كما أهملوا مثله الأعلى الرائع الذى ضربه فى التفكير المعقول وفى الفعل المعقول ، وهو المثل الذى قدمه الينا فى شخص سقراط كما نراه فى كتابات أفلاطون وحدها .

الأفلاطونية الجديدة : هى عبارة تدل عادة على المجهود الخلاق الأخير الذى بذلته العصور الوثنية القديمة (من ٢٥٠ الى ٥٥٠ بعد الميلاد) لانتاج مذهب فلسفى شامل يمكن أن يلبى مطامح الانسان الروحية جميعا (عقلية ودينية وأخلاقية) وذلك بتقديم صورة شاملة ومتسقة منطقيا للكون ولمكان الانسان فيه ، وبشرحه لكيفية تحقيق الانسان للخلاص واستعادة حالته الأصلية المفقودة . وينبغى أن نؤكد أن لفظة « الأفلاطونية الجديدة » لفظة حديثة ، ذلك أن الأشخاص الذين نطلق عليهم هذا الاسم كانوا يزعمون أنهم أفلاطونيون فحسب. أما هل كان هذا الزعم مشروعا ، أو أن الأفلاطونية الجديدة تختلف اختلافا جوهريا عن الأفلاطونية الأصلية ، فمسألة تتنازعها الآراء . وعلى أية حال ، فقد نجحت الأفلاطونية الجديدة فى ادماج معظم الفكر الفلسفى المبكر (وخاصة فكر أرسطو والرواقيين والفيثاغوريين ، مع استبعاد فكر الأبيقوريين وحدهم) بالأفلاطونية . غير أنها تمثلت أيضا كثيرا من المعتقدات الدينية والأساطير والطقوس وعبادات اليونان والمشارقة الذين يعددون الآلهة ، بما فى ذلك علم الكيميا بمعناه القديم ، والأعمال السحرية (التى تقوم فى أغلب الأحيان على صلات بين الكواكب والمعادن .. الخ) كما أنها تستطيع أن تجد فى عالمها مكانا للآلهة التقليدية وأشباه الآلهة فىالأديان الشعبية جميعا.

وتدعو الأفلاطونية الجديدة الى ألوهية (أو مبدأ أسمى ، فليس من الصواب أن نتصوره الها مشخصا) ؛ أقول انها تدعو الى ألوهية تسمو أو تعلو على الكون حتى ليمكن أن يقال عنها انها تجاوز الوجود بل أن يقال عنها انها اللاوجود بمعنى أنها « أعلى من الوجود » . وهذا الاله المفارق هو فى الوقت نفسه المنبع الذى تفيض عنه الأشياء جميعا (أو تصدر عنه أو تتفرع عنه) بحيث لا تنفصل أبدا عنه ، حتى ليكون كذلك محايثا (مستبطنا) فى كل شىء . وليس ذلك « الفيض » الذى ذكرناه آنفا عملية تحدث فى الزمن ، وانما هو — اذا جاز

لنا القول ـ تاريخ مطلق من قيود الزمن ؛ لم تكن بدايته فعلا مقصودا خلاقا ، بل هــو أقرب الى أن يكون اشراقا أو فيضا لم يتحدد بزمن ولم يتقيد بارادة وغير منقطع . غير أن هذا الفيض لا يستنفد مصدره، وانما يظل هذا المصدر كاملا غير منقوص· ويصف بعض المدرسيين العلاقة بين المبــدأ الأعلى وما يفيض عنــه بأنها كالعـلاقة التي تكون في « وحدة وجود ديناميكية » ·

ولما كان المبدأ الأسمى فوق الوجود ، لم يعد في الامكان حقا أن نحمل عليه شيئا ، لأن جميع المحمولات انما هي محمولات تحمل على موجودات ، وخير مانستطيع أن نفعله هــو أن نتحدث عنــه باعتباره « الواحد » لنعبر عن كونه متجانسا ، وهو بهذا المعنى للكلمة يكون خلوا من كل ما يحدده ؛ فهو بسيط ومن ثم لا كيف له ، وهو « واحــد » لا بالمعنى الذى نتحدث به عن شيء ما بأنه « واحد من كذا » أو « واحد من كيت » ، بل هو « واحد » بالمعنى الذى يجعله جوهرا ؛ واذا فكرنا فيه على انه مصدر الوجود كله ، فاننا نستطيع أن نشير اليه باعتباره « الخير » بمعنى أنه هو آخر ما نجيب به عن السؤال الذى يسأل : « لماذا ؟ » بالنسبة لكل شيء ·

وأفضل ما توصف به عملية الفيض الأزلية أنها « تشتت » تدريجي للوحدة الأصلية ، تتحول به الى كثـــرة مطردة الزيادة وفي ســلم تنازلى للوجود ؛ فأول ما يفيض عنها هو الكائن اللاحسى (فأولا : العقل ، أو التفكير الذى يفكر في نفسه ، أو الروح ، ثم النفس) ، ثم يأتي بعد ذلك الواقع الحسى (في الزمان والمكان) · ولا يحتاج الأمر الا الى خطوة واحدة لكى يتحول التشتت الى ابادة (كما ينبعث الضوء من مصدره على هيئة مخروط تظل الرقعة المضاءة به تزداد اتساعا ، بحيث يخفت تدريجيــا حتى يتلاشى تمـاما في الظلمة الكاملة) ، هذه الابادة (أو كما يعبر عنها أحيانا بالعامل المبيد) تذكر في الأفلاطونية الجديدة على أنها نتيجة للمادة (أو أنها مادة) ، وبطريقة يتعذر فهمها تكون هذه المادة ، على الرغم من أنها عـــدم خالص (فراغ ، وغياب ، ونقص) ، هى في الوقت نفسه « علة » العدم · وقد سمى المبدأ الأسمى بوصفه منبع الوجود كله «الخير» وعلى هذا الأساس فان المادة باعتبارها العدم أو علته يمكن أن تسمى « شرا » ، وان أصر بعض الأفلاطونيين الجدد على وصفها بأنها « اللاخـــير » فحسب · والخطوات المتعاقبة ، أو كما تســـمى في أغلب الأحيـــان بالمشخصات ، هى كما لاحظنا نتائج لنوع ما من الضرورة (تماما كما أن كل ما يمتلىء يفيض) ؛ ومن وجهة النظر هذه ليس في الكون أية ثغرات ، وكل شيء هو كما ينبغي أن يكون · ويبدو أن ذلك لا يترك مجالا للأخلاق ، غير أن الأفلاطونية الجديدة على وعى متيقظ بحالة الانسان المشوبة بالنقص ؛ وهذا النقص انما ينشأ على وجه الدقة عن «ابتعاد» الانسان (أو بالأحرى ابتعاد روحه) عن الألوهية · وهكذا يولد الفيض ـ وان يكن ضروريا ـ الشوق الى « الارتداد » (الى « الرجوع » والى « العودة ») وبذلك ينقص « طريق السير الى أمام » الذى قد يفسر الآن على أنه ضرب من النقص أو هو السقوط (المقصود) · وفي هذا الشوق يشترك الانسان مع الأشياء الأخرى جميعا ؛ وما الأخلاق الا تعليم الانسان طريقة اشباعه ، فبينما نجد الأفلاطونية الجديدة واحدية من حيث جوانبها النظرية ، اذا هى ثنائية من حيث جوانبها العملية ·

وفكرة الألوهية التي تستعصى على الفــكر النظرى (أى الفـــكر العقلي المنطقي) انما تقتضى نوعا آخـــر من المعــرفة يكون فوق التفكير العقلي ليكافئها وينبغي على الانسان لكي يكتسب هذا النوع الأعلى من المعرفة أن يكبح كل ما يجعل الفكر مقيدا بحدود تعينه ، وأن يسترد نفسه بعد «تشتتها» ؛ فاذا أصبح في نهاية الأمر واحـــدا ، أمكنـــه في لحظات نادرة أن « يواجه » الواحد الالهى · وهى حالة يصفها بعض الأفلاطونيين الجدد بأنها تأمل

مستغرق فى الواحد ، ويصفها البعض الآخر بأنها استغراق فى الواحد أو اتحاد به ؛ وهـذه هى حالة النشوة التى يعد اعدادنا لها الغرض الرئيسى للحياة الأخلاقية • و « فضائل » الثبات ، وضبط النفس ، والانصاف ، والحكمة تخدم هذا الغرض ؛ وتظهر هـذه الفضائل ــ التى تتوقف على مدى ما وصل اليه الانسان من تقدم فى رحلة العودة ــ تظهر على مستويات مختلفة فى حياته الروحيـة وفى أشكال مختلفة مناسـبة كأن تكون فضائل خاصة بكون الانسان عضوا فى جماعة ، أو خاصة بمسـائل الطهر أو بالكمال الخلقى ؛ وفى لحظة الوجـد تشبع مطامح الانسان العقلية والأخلاقية جميعا •

ومن أبرز جوانب الأفلاطونية الجديدة (وهو جانب يجعلها غير مقبـولة بتاتا عنـد الفيلسوف التجريبى) ذلك الجانب الذى يجعلها « تشـتق » الواقع الحسى كله من حقيقة هى فوق الحس (وهذه الحقيقة الثانيـة تعد عندها أعلى رتبة فى درجات الحقيقة من الحقيقة الأولى) وان هذا « الاشتقاق » ليمثل نمطا من السببية يختلف اختلافا جوهريا عن السببية الحادثة فى المكان والزمان • ومن الجلى أن ما يسمى اليـوم بالتفسير العلمى للكون يختلف اختلافا عظيما عما يعده الأفلاطونى الجديد تفسيرا لهذا الكون ؛ فهو أميل الى أن يعتبر التفسيرات العلمية تفسيرات سطحية لا تدرك غير سطح الحقيقة الخارجيـة فحسب ، بينما يميل العالم ذو العقلية التجريبية من ناحية أخرى الى أن يعتبر الأفلاطونية الجديدة شاطحة فى الأوهام الى أبعد حد • ولكن ، أليس لنا أن نتوقع أن تختلف السببية التى تخلق الكائنات خلقا اختلافا جوهريا عن السببية الحادثة بين الكائنات المخلوقة ؟

وقد جرت العـادة عـلى النظر الى أفلوطين باعتباره مؤسسا للأفلاطونية الجديدة (وان تكن جهود كثيرة قد بذلت أخيرا لانصاف سابقيه ، وعلى الأخص اعتبار الأفلاطونية ــ منـذ عصر شيشرون وما بعده ، وهو العصر الذى يسمى بالأفلاطونية الوسـطى ــ التربة الخصبة التى ترعرعت فيها الأفلاطونية الجديدة) ، كما جرت العادة أيضـا باعتبار عام ٥٢٩ ــ وهـو العام الذى أمر فيـه الامبراطور جوستنيان باغلاق مدرسـة أفلاطون (الأكاديمية) فى أثينا ــ على أنه نهاية الفلسفة الوثنية عامة والأفلاطونية الجديدة خاصة ؛ فلقد تطورت فى تلك الأعوام الثلاثمائة مدارس أفلاطونية جديدة متباينة ؛ نميز بينها على الأخص مدرسة أفلوطين ، ومدرسـة « برجاموم » ، ومدرسـة الاسكندرية •

ومن الممثلين البارزين للمرحلة المبـكرة من مدرسة أفلوطين فورفوريوس (٢٣٤ ــ ٣٠٥ تقريبا) وايامبليخوس (توفى حـوالى ٣٣٠) نشر الأول كتابات أفلوطين ، وهذه هى النسخة التى نملكها الآن (وقد قدم لها بترجمة لسيرة أستاذه) ؛ ولما كان فورفوريوس عدوا لدودا للمسـيحية ، فقـد هاجمها فى كتابه « ضد المسيحيين » فى عمق نظر وغزارة علم عظيمتين ، وما تزال بعض حججه هى القائمة فيما يختص بمسـائل التحقيق الزمنى والتحقق من مؤلفى بعض أجزاء الأناجيل • وكتابه « بحث فى كهف الحوريات » مثل طيب للتفسير المجازى للشعر (وهـو فى هـذه الحالة شعر هوميروس) الذى مارسـه كثير من الأفلاطونيين الجدد • ومجموعة الحكم المسماة « بنقاط البدء » ، تعد مقدمة ممتازة للتعاليم الرئيسية فى الأفلاطونية الجديدة • ومن كتاباته التى تسهل قراءتها سهولة شديدة خطاب العزاء « رسالة الى مارسللا » الذى بعث به الى زوجته • وقد أثر كتابه « مدخل الى مقولات أرسطو » تأثيرا خاصا ، وهـو عبـارة عن شرح لخمسة تصورات أساسية هى (الجنس والنوع والفصل والخاصـة والعرض ، وهى التى سميت فيما بعد بالمحمولات) • وكانت الفقرة التى أثار فيها هذا السؤال (دون أن يجيب عنه) وهو هل للمعانى الكلية وجـود (مستقل عن العقول وعن الأشياء الجزئية على السواء) أقول ان تلك الفقرة

مؤلفات تمزج أبرقلس بالمسيحية (انظر مايلي فيما يتعلق بهذه المشكلة) ، وهذه الكتابات مشهورة على وجه الخصوص بأنها تمثل ما يسمى باللاهوت السلبي ٠

وكان دمسقيوس رئيس الأكاديمية وقت اغلاقها (انظر ما سبق) ؛ وهو يمثل على نحو ما ، آخر ماوصل اليه الميل الكامن فى الأفلاطونية الجديدة كلها ، من حيث انه أعلن أن « كل » معرفة عقلية فهى رمزية حتى ليستعصى عليها أى جانب من جوانب الحقيقة الخارجية ٠

وتحتل مدرسة الاسكندرية مكانة خاصة ، ذلك أن أفلاطونيتها الجديدة بسيطة نسبيا (وهى من بعض النواحى أقرب الى الأفلاطونية الوسطى منها الى أفلوطين) ، وقد قبل المسيحية عدد من أعضائها بينما ظلت مدرسة أثينا معقلا من معاقل الشرك حتى النهاية ٠ وتنتمى هيباشيا (التى قتلها المتعصبون المسيحيون) وتلميذها الأسقف(!) سينيسيوس الى ممثلى هذه المدرسة ٠

وعلى الرغم من الموقف المعادى للمسيحية الذى اتخذه كثير من الأفلاطونيين المحدثين (وهو موقف ورثه رجال من أمثال مكروبيوس وسيماخوس) ' فقد تميزت الأفلاطونية الجديدة دائما بجاذبية عظيمة للفلاسفة داخل فلك المسيحية، وكذلك داخل فلك الاسلام بعد أن اكتشف العرب الفلسفة اليونانية وتمثلوها ، وكذلك داخل فلك اليهودية ٠ وهذا من ناحية أمر طبيعى اذا أدخلنا فى حسابنا تعاطف الأفلاطونية الجديدة مع الدين عامة ، وسمو فكرتها عما هو الهى ، وافتراضها بأن ما فوق الحس أكثر حقيقة مما هو حسى ، وزهدها٠ كما أن فيها من ناحية أخرى شيئا من المفارقة (بينها وبين تلك الديانات) ؛ فالمسيحية ديانة حدثت فى مجرى التاريخ بأدق معانى هذه العبارة (كاليهودية والاسلام) ، والتجسد الذى يعد أمرا رئيسيا بالنسبة للمسيحية كما أن له أهمية بالغة وفريدة، ما هو الا حادث حدث فى الزمان بكل ما ينطوى عليه الحادث التاريخى من عرضية، فليس من الممكن استنباطه هو واللحظة التى وقع فيها استنباطا منطقيا ؛ على حين أن الأفلاطونية الجديدة ـ فى اخلاصها للتراث الهلينى ـ قد لبثت دائما مذهبا عقليا ، بمعنى أنها تصور الكون على أنه ضرب من القياس المنطقى الهائل الذى تتتابع فيه الحوادث حادثة اثر أخرى بنفس الطريقة اللازمنية التى تتبع فيها النتائج المقدمات ؛ وما يحدث فى الزمان عرضى، وعلى ذلك لا يمكن أن تكون له دلالة جوهرية أولية بالنسبة للكون فى جملته أو بالنسبة للانسان٠ ولكن على الرغم من ذلك الاختلاف الجوهرى (بين الأفلاطونية الجديدة والمسيحية) فقد حاول المفكرون المسيحيون مرة بعد أخرى أن يعبروا عن التعاليم المسيحية على أساس الفلسفة الأفلاطونية الجديدة ؛ واننا لنجد مثل هذه المحاولات حتى فى عصرنا الحالى ولعل بعضها نتج عن كون أصحابها لا يستطيعون أن يرضوا رضاء تاما عن الطابع التاريخى العرضى للمسيحية ٠

ويستحق **أوغسطين** ـ فى هذا السياق ـ اشارة خاصة، فمع أنه قد تأثر بالأفكار الأفلاطونية الجديدة (التى وجد شطرا منها فى الكتابات الأفلاطونية الجديدة ، وشطرا آخر فى مواعظ القديس أمبروزيوس) الا أنه قد ذكر فى فقرة مشهورة من « اعترافاته » (الكتاب السابع) أوجه التشابة والاختلاف الجوهرية بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة ٠

وقد كانت بعض المقتطفات من كتابات أفلوطين ـ التى نسبت كذبا الى أرسطو تحت عنوان « اللاهوت الأرسطى » ـ كانت هذه المقتطفات هامة فى نقل الأفلاطونية الجديدة الى العصر الوسيط ٠

ومن بين المتأثرين تأثرا قويا بالأفلاطونية الجديدة ينبغى أن نذكر : **اريجينا** ، والعلامة اكهارت، ونيقولاوس القوسى ، ومارسيليو فيشينو،

و و · كدورث (مع غيره ممن يسمون افلاطونيي كيمبردج) ·

افلاطونيو كيمبردج : مجموعة من علماء اللاهوت الفلسفي من الانجليز ، كانت الغالبية العظمى منهم تتخذ كيمبردج مركزا لها ، وكانت تغلب عليهم النزعة التطهرية ، وكانوا يؤلفون ويعظون فى أواخر القرن السابع عشر ؛ وأشهرهم رالف كدورث ، وريتشادر كمبرلاند ، وهنرى مور ، وبنيامين ويتشكوت ، وجون سميث ، وجوزيف جلانفيل ·

فى مؤلفاتهم حشد من البحوث المتعمقة من فلسفية وصوفية وقديمة و « حديثة » كانوا يستخدمونها دون أن يخضعوها للنقد فى أغلب الأحوال ، وكانت معارفهم على الجملة تفتقر الى الاتساق المنطقى الصارم ، فما كان أفلاطونيو كيمبردج يفرقون بين تفكير افلاطون بصفة خاصة وتأملات الأفلاطونيين الجدد · ومع ذلك فقد أحدث أفلاطونيو كيمبردج تأثيرا ملحوظا فى تاريخ الأفكار وفى نظرية المعرفة وفى الأخلاق وفى اللاهوت أيضا ؛ اذ حاولوا أن يخلصوا التفكير اللاهوتى من مجادلات عهد الاصلاح وأوائل القرن السابع عشر ، بأن يعيدوا تأكيد الاهتمام بالدين من حيث هو طريقة للحياة قبل كل شىء ، وأن يجعلوا الأولوية للتجربة الدينية — وللتجربة الصوفية فى أغلب الأحوال — بدلا من أن تكون الأولوية للجدل المذهبى والعقائدى،أو بدلا من أن تكون للكهنوت والطقوس ؛ فما كان الانتقال الى معرفة الله يتم — فى نظر هنرى مور الذى كان أميل الى التعاطف مع التصوف — عن طريق التعلم بصفة خاصة ، ولكن عن طريق التطهر الخلقى ، وهو رأى يحمل آثار افلوطين · أما كتاب « بطلان التمذهب القطعى » لجوزيف جلانفيل ، فهو على وجه الخصوص دحض للادعاء والغرور العقلى سواء كان بين القدماء الذين أسرف الناس فى تبجيلهم أو بين الاسكولائيين أو بين المحدثين ممن أصابتهم نفس الرذيلة ؛ ولا يبدأ الفهم الحقيقى — فى نظر جلانفيل — الا بشك صحيح ؛ الا أن أفلاطونيى كيمبردج ما كانوا يثقون بالعقل الا ثقة ضئيلة ، وقد كان ويتشكوت ما يفتأ يذكر قارئه بأن العقل « سراج الله » · والواقع أن النزعة اللاعقلية كانت هدفا لسهام نقدهم بقدر ماكانت الاسكولائية ، وكان التوفيق بين العقل والوعى — اذا ما فرقنا بينه وبين التضحية بأحدهما فى سبيل الآخر — هو المقصد الرئيسى لفلسفتهم · أما المسألة المثيرة للجدل التى انصرفوا اليها بجماع قلوبهم كأقصى ما يكون الانصراف ، فهى بلا شك تفنيد فلسفة هوبز ؛ فقد اعترض كدورث على زعمه بأن المادة والحركة فكرتان كافيتان لقيام فلسفة فى الطبيعة — أقول انه اعترض قائلا « ··· فكأنه ليس فى الوهم والوعى من الواقعية مافى الحركة المكانية»·وهكذا كان أفلاطونيو كيمبردج يناصرون فى حماسة « فاعليه » العقل ووجود الروح غير المادية وجودا حقيقيا ، كانوا يناصرون هذا ضد المادية فى كافة صنوفها ؛ أما مور ، فقد أكد أن الروح لابد أن نتصورها ذات امتداد والا بدت وكأنها تفتقر الى مايجعلها موجودة وجودا كاملا ، وفى متابعته لهذا الرأى ، عد الامتداد اللامتناهى صفة من صفات الله ؛ كما أنكر أفلاطونيو كيمبردج — اعتراضا على هوبز — أن مصدر الالزام الخلقى هو السلطة الالهية أو السلطة السياسية؛فالصواب والخطأ الأخلاقيان والخير والشر — فيما زعموا — « أمور أبدية وثابتة » وليست نتاجا لأية مراسيم أو أوامر أو اتفاقات ·

أفلوطين : ٢٠٥ — ٢٧٠ بعد الميلاد، هو مبدع الفلسفة التى تعرف فى الأزمنة الحديثة **بالافلاطونية الجديدة** ، لكنه هو ومن جاءوا بعده قد عدوا أنفسهم مجرد أفلاطونيين ، واعتقدوا أن فلسفتهم التى كانت من بعض وجوهها فلسفة ذات أصالة عميقة ، لم تكن أكثر من عرض لفكر افلاطون الحقيقى · ونحن لا نعرف شيئا عن أصل أفلوطين ولا عن أسرته غير أن الكاتب أيونابيوس الذى عاش

فى القرن الرابع والذى لا يعتمد عليه كثيرا يقول انه جاء من مصر العليا ؛ وليس من شـك فى أن تعليمه وجوه الثقافى كانا اغريقيين ولم يدخلهما شىء غير اغريقى . وأول ما لدينا من تاريخ محدد عن حياته هو عام ٢٣٢ عندما جاء الى الاسكندرية لكى يدرس الفلسفة ؛ ولم يجد معلما يرضيه حتى قدم الى أمونيوس ساكاس فبقى معه أحد عشر عاما. وكان امونيوس من العصاميين الذين علموا أنفسهم ومن الفلاسفة الذين لم يكتبوا شيئا ، حتى نوشك ألا نعرف شيئا من تعليمه ؛ لكن تأثيره فى أفلوطين وفى تلاميـذه الآخـرين (ويحتمل أن أوريجين المسيحى كان من بينهم) كان على قدر واضح من الأهمية . وفى عام ٢٤٣ رحل أفلوطين الى الشرق مع حملة الامبراطور جورديان على أمل أن يعرف شيئا عن الفلسفة الهندية والفارسية ، ولكنه لم يتصل بأى من حكماء الشرق الذين ربما كانوا فى متناوله ؛ ذلك لأن جورديان اغتيل فى بلاد ما بين النهرين فى عـام ٢٤٤.وفر أفلوطين الى أنطاكية بشىء من المشقة ومن هناك ذهب الى روما . وليس هناك من دليل على أنه قد اكتسب أية معرفة من الفكر الهندى فى هذه الفترة أو فى أية فترة أخرى من حياته ، فمعارفه الفلسفية اغريقية كلها .

أمضى أفلوطين بقية حيـاته فى روما يعلم الفلسفة ، وبعد عشر سنوات أمضاها هناك بدأ فى كتابة الرسائل التى جمعها تلميذه ومحرر أعماله فورفوريوس ، فكان منها ما يعرف باسم الانيادة أو التاسوعات (وهى تتكون من ست مجموعات فى كل مجموعة تسع رسائل) ولقد كتب فورفوريوس كذلك ترجمة لحياة أستاذه (وهى المنشورة فى كل طبعات الانيادة) التى هى مصدر معلوماتنا الرئيسى عن أفلوطين ، وهى تعطى صورة حية مفصلة عن الرجل ومنهجه فى العمل فى روما . ويبدو أنه كان على جانب كبير من الجاذبية والنبل وقوة الشخصية وكان شفوقا يشمل بعطفه نطاقا واسعا ، وهـو عطف ذو طابع عملى مفيد مما قد لا يكون كثـير الشيوع بين الفلاسفة . وكان منهجه فى التعليم متحررا من القيود الشكلية ، ومؤسس على قراءة أفلاطون وارسطو وشراحهما ، ومشـتمل على قدر كبير من المناقشات الحرة الحية التى تدور حـول المشكلات التى كان يثيرها بعض من يستمعون اليه، وفى رسائله المنشورة لمحات من هذه المناقشات .

ومات أفلوطين فى السـادسة والسـتين بعد مرض مؤلم دام طويلا (وربما كان نوعا من الجذام) وتحمله بشجاعة واباء .

وفلسفة أفلوطين فلسفة أصيلة أصالة تامة من عـدة نواح ولو أنه يزعم أنهـا عرض لفكر أفلاطون الحقيقى، وأنها مدينة بقدر كبير لا الى قراءة «محاورات» أفلاطون فحسب بل والى دراسة أرسطو دراسـة نقدية دقيقة ، والى كتـاب الفلسفة من الأفـلاطونيين والفيثاغوريين والأرسـطيين الذين عاشوا قبـل عصره بقرن أو مايقرب من قرن . والغرض الأولى من تعليمه هـو أن يهدى الناس (أولئك القـلائل القـادرين على هدايته) بحيث يرتدون الى الشعور باتحادهم آخر الأمر بالمصدر الذى عنه صدروا وصدرت كل الأشياء ، ألا وهـو « الواحد » أو « الخير » ، الذى عندما منحهم الوجود منحهم كذلك الدافع الى العودة اليـه . وان بلوغ ذلك ليحتاج الى النقاء الأخلاقى الكامل والى أقصى درجات المجاهدة العقلية ، فالاتحاد الصوفى عند أفلوطين يتطلب أساسا أخلاقيا شديد الصلابة ، وتمرينا طويلا للعقل قبلما يمكنه بلوغ ذلك الاتحاد. ومع ذلك فان الرجل الحكيم الخير الذى يكون الأمر ممكنا بالنسبة اليه وحده ، اذ يبلغ ذلك الاتحاد فهو انما يجاوز أعلى حدود الفاعلية العقلية ؛ فالذين يظنون أن التصوف لا علاقة له بالفضيلة ولا بالعقل لا يحسن بهم أن يقرءوا التاسوعات .

ويشرح أفلوطين رأيه فى طبيعـة الحقيقـة وتكوينها لكى يبين للناس طريق العودة الى هدفهم الاقصى وهو « الخير » . وطبيعة تلك الحقيقة هى على وجه الاجمال مايأتى : « الواحد » أو « الخير » ذاته (وان لفظتى الواحـد والخير لا تدلان لا على تذكير

ولا على تأنيث فى اليونانية ، لكن أفلوطين يميل دائما الى التجاوز عن ذلك فيشير اليهما بضمير المذكر فى حديثه عن « المبدأ الأول » — أقول ان « الواحد » أو « الخير » هو المصدر أو المبدأ الأول للوجود ، وهو فوق كل تعيين أو تحديد وبالتالى فهو فوق كل وصف أو تعريف • وفى مقدور اللغة أن تشير الى الطريق اليه فقط دون أن يكون فى مقدورها بلوغه ؛ وحتى كلمتا « الواحد » أو «الخير» ليستا بالصفتين الكافيتين للدلالة عليه • ولكن على الرغم من أنه فوق متناول اللغة فليس هو عند أفلوطين بالحقيقه السالبة أو المجردة ولا شيء غير ذلك ، فهو فوق متناول الفكر واللغة لأنه أكثر لا لأنه أقل من أية فكرة نكونها عنه ، كلا ، وليس هو فى حقيقته بالبعيد عنا بل هو حاضر للكل تبعا لقدرتهم على تقبله • ومع ذلك فهم فى رأى أفلوطين قلة أولئك الذين يستطيعون تلك الرياضة العقلية والخلقية المضنية التى لا مندوحة عنها لمثل ذلك التقبل بأوفى معانيه •

وعن « الواحد » أو « الخير » تتدرج الحقيقة فى سلسلة من المراحل التى تسير سيرا مطردا نحو زيادة التكثر والتعين والتفريق ، وان صدورها عن « الواحد » لهو صدور حر بالمعنى الذى تكون فيه تلقائية وغير مجبرة الى أقصى الحدود ، ثم هو صدور ضرورى بمعنى أنه ليس من المتصور ألا تكون قد حدثت • « فالخير » لا يمكن الا أن يكون ناشدا لنفسه بنفسه ومعبرا عن نفسه بنفسه ، وهذا هو معنى المجاز الذى تدل عليه كلمة الاشراق أو الفيض (كما يشرق الضوء من الشمس) ، وهى الكلمة التى غالبا مايستخدمها أفلوطين بوعى كامل منه على أنها مجاز.وعملية الفيض أو الصدور كلها لازمنية ، كما أن مراحل الحقيقة كلها أزلية ؛ وحتى المرحلة السفلى والأخيرة — وهى العالم الطبيعى — ازلية فى عمومها ، وان كنا نرى الأفراد الجزئية فى العالم الأرضى ما تنفك زائلة لتحل محلها أفراد جزئية أخرى • بيد أننا فى كل مرحلة من مراحل عملية الكون اللازمنية يمكننا أن نميز فى الفكر بين عنصرين : فى أحدهما ندرك الناتج الذى ينتج عن المنتج على أنه وجود بالقوة غير متشكل ، وفى الآخر يرتد الناتج الى مصدره بالتأمل وبذلك يتشكل ويتحقق بوساطته، ويكتسب بدوره (ماعدا فى المرحلة السفلى والأخيرة) القدرة على الانتاج ؛ وهذا الايقاع المزدوج — من صدور وعودة — يتخلل الكون الأفلوطينى كله •

وليس «الواحد» وجودا بل هو فوق الوجود، وهو مصدر الوجود ؛ وفى لغة أفلوطين الأفلاطونية أن « الوجود » لا يستخدم بذاته الا لكى يدل على جملة الموجودات أو مجموعها ؛ وليس ثمة شيء هو بمثابة الوجود اللامتعين أو اللامحدود • والوجود الصحيح عند أفلوطين هو مستوى الحقيقة الأول الذى ينشأ عن «الواحد» ، أو « العقل الالهى » الذى هو كذلك مجموع المثل أو الصور الأفلاطونية ؛ وفى هذا العقل الالهى يكون الفكر ومضمونه شيئا واحدا ، وتكون المثل نفسها عقولا حية حتى ليمكن النظر اليها على أنها اما الوحدة الكائنة فى متعدد « الصور » ، واما الوحدة الكائنة فى متعدد العقول التى يفكر كل منها وبذلك يكون هو بمثابة الكل • والعقل كما هو فى مجرى شعورنا هو مستوى الفكر الحدسى الذى يتحد مع موضوعه ولا يراه على أنه خارج عنه بأى معنى من معانى الخروج ؛ والمثل العقلية كما عند أفلاطون هى النماذج التى تجيء على غرارها الأشياء المحسوسة فى هذا العالم والتى هى أشباه حقائق ، وهى متناهية العدد ولو أنها غير متناهية فى القدرة على الانتاج • وأن أفلوطين فى كتاباته التى نظر فيها الى المسألة بعناية بالغة ليختلف عن أفلاطون اختلافا هاما ، وذلك فى تسليمه بالمثل الجزئية بالاضافة الى تسليمه بالمثل الكلية ، فيعترف بمثال لسقراط كما يعترف بمثال « الانسان » • وهو تسليم يتفق فيه مع المذهب التقليدى القائل بأن المثل متناهية فى العدد، وذلك باصطناعه للفكرة **الرواقية** القائلة بدورات العالم المتتالية التى تكرر نفسها الى مالانهاية تكرارا يشمل التفصيلات كلها •

وعن العقل تنشأ الروح ؛ وهى المبدأ الفعال الذى يشـــكل العالم الظاهر ويحكمه ، ونشاطها الذهنى المتميز هو من قبيل التفكير الاستدلالى الذى لا يقتصر على محتواه فى ذاته فحسب بل يصل اليه بالبرهان • والزمن هو حياة الروح فى هذه الحركة الاستدلالية ، ولـكن الروح عند أفلوطين متفاوتة الدرجات تفاوتا بعيدا، فهى فى أوجها يجيئها أكمل الاشراق والتكوين من « العقل » ثم هى ترتفع الى مستواه • ولها طور أدنى (هـــو الذى يدعوه أفلوطين فى الغالب بالطبيعة) وهو المبدأ الداخلى الذى يبعث الحياة فى العالم المادى وتدخل فيـــه كل حياة النبات والحيوان (بل انه مبدأ الحياة التى يرى أفلوطين أنها سارية فى جميـــع الأشياء التى نعدها نحن أشياء لاعضوية) • ومن الطبيعة تأتى صور الأجسام التى هى أدنى الحقائق وأضعفها ، اذ هى من الضعف بحيث لا تملك القدرة على مزيد من الانتاج • وجميع مستويات الروح من أدناها الى أعلاها حاضرة فى نفوسنا حضورا لا ينقطع ، وعلينا أن نختار فى أى مستوى نريد أن نحيا ؛ فهل نظل فى مســـتوى الروح الدنى منغمسين فى شواغل الجسد أو سننهض الى الوعى بالحقائق العليا الحاضرة فينا ، ونطهر أنفســـنا مهتدين بهدى وباشراق « الخير » و « العقل » تطهيرا أخلاقيا وعقليا فنحيا فى مستوى « العقل » ، وأخيرا نصل الى الاتحـــاد « بالخير » الذى لا يتحقق الا هناك ؟

وعند أفلوطين أن الكون المادى كل عضوى حى متماسك معا بوســاطة ذلك التعاطف الكونى الذى اعتقد فيه معاصروه من فلاسفة ومن مشتغلين بالسحر على حد سواء ؛ ولقد اعتقد أفلوطين نفسه فى حقيقة السحر ، ولكن مادام السحر لا يؤثر فى حياة الروح العليا فليست له أهمية بالنسبة اليه • والمادة نفسها ولو أنها تنشأ – مثل كل شىء آخر – عن « الخير » فهى مبدأ الشر لأنها الحد المطلق أى أنها أقصى درجات السلب والنقص فى الوجود ، وهما اللذان يحددان نهاية الهبوط من « الخـير » هبوطا يجتاز مستويات العالم المتتابعة • على أن الكون المـــادى عند أفلوطين ولو أنه يتأثر (على الأقل فى مناطق ما تحت القمر لأن المادة السماوية ليست شرا عند أفلوطين) ولو أنه يتأثر بما ينتج عن ماديته من شر الا أنه خير وجميل من حيث هو بناء حى من أشكال ، وأفضل عمل ممكن للروح • فموقف أفلوطين من الكون المادى ليس هو بالموقف الذى يقتصر على كونه سلبيا وتشاؤميا ، كما كان موقف أنصـــار الغنوسطية الذين مقتهم وهاجمهم هجوما عنيفا •

ولقد كان فكر أفلوطين عظيم التأثير – التأثير المباشر وغير المباشر – على رجال اللاهوت المسيحيين فى القرن الرابع وما تلاه من القرون ، كما كان عظيم التأثير فيما بعد على فلسفة الاسلام ، واستمر تأثيره غير المباشر على الفـكر المسيحى فى الغرب خلال العصور الوسطى• وبفضل الترجمة اللاتينية « للتاسوعات » التى نشرها فيشينو عام ١٤٩٢ ، و « الصورة الأصلية » للنص اليونانى التى ظهرت عام ١٥٨٠ أصبحت الأفلاطونية الجديدة ، كما هى عند أفلوطين،ذات تأثير هام فى تفكير عصر النهضة. لكن التغييرات الفلسفية فى القرن السابع عشر قد أدت الى التقليل من تأثير أفلوطين ، وكانت آخر جماعة من فلاســـفة الانجليز تأثرت تأثرا عميقا بفكره هى جماعة **أفلاطونيى كيمبردج** • ومنـــذ ذلك الحين اقتصر تأثير أفلوطين الفلسفى على القلة النســـبية من الأفراد ممن بذلوا الجهد العظيم الذى تتطلبه دراسته دراسة جادة •

اقراطيلوس : من أثينا ، كان سفسطائيا ، ولعله كان فى أواسط عمره حوالى ٤١٠ ق•م ، وان كان من المحتمل أنه كان فى ذلك التاريخ أصغر من هذا بقليل • طور صــورة متطرفة من فلسفة هرقليطس ، وأثر – فيما يرى أرســـطو – فى **أفلاطون** الفتى ، بحيث اعتقـــد أنه لا يمكن أن تقوم معرفة بالعالم الطبيعى المتغير • وقد صوره أفلاطون فى محاورة « اقراطيلوس » وهو يدافع عما تتصف به الأسماء من صواب بحـــكم طبيعتها –

وهذا الدفاع تطوير لرأى **هرقليطس** الذى مؤداه أن ماهية الشيء كثيرا ما تتجلى فى اسمه . وقد قرر أرسطو أيضا أنه فاق هرقليطس فى اتجاهه حينما قال انك لا تستطيع أن تنزل نفس البحر ولو لمرة واحدة ، وأنه قد امتنع عن الكلام فى نهاية الأمر واكتفى بالاشارة . ويبدو أن اقراطيلوس كان شخصا ميالا الى المغالاة والى الانقياد لآراء غيره من الفلاسفة دون نقد ، ولابد أنه وجد مشقة فى التوفيق بين مغالاته فى اعتقاد هرقليطس أن الأشياء بحكم طبيعتها النهائية غير ثابتة من ناحية ، وبين دلالة بعض الأسماء من ناحية أخرى . وهناك مايوحى فى بعض المواضع بأن تفسير أفلاطون لهرقليطس ، بوصفه قد قرر التغير الطبيعى الدائم والشامل ، هو أدنى الى أن يكون مستمدا من نظرية اقراطيلوس المتطرفة . انظر أيضا **الفلاسفة قبل سقراط** .

اقريسيبوس : من سولس بكيليكية ، (حوالى ٢٨٠ ــ ٢٠٧ ق.م) . خلف أقلانيتوس فى سنة ٢٣٢ باعتباره ثالث رئيس لمدرسة الرواق ، أصبح بقدومه الى أثينا حوالى عام ٢٠٦ تلميذا فى أكاديمية أرشيلاوس وهو الذى تعلم عنه براعة بالغة فى المنطق والجدل . وحينما تحول الى مدرسة الرواق ، كانت المدرسة تعانى من تضارب النظريات فى فلسفتى أريستون وهيريللوس، ومن هجوم عنيف كانت تشنه عليها مدرسة **الشك** الأكاديمى ؛ فجاء أقريسيبوس ليذود تلك الهجمات بانتاج فلسفى ضخم تجلت فيه قدرته الجدلية ، وليصوغ فى تفصيل كثير تلك الصورة التى أصبحت هى النسق النهائى **للرواقية** ؛ وبذلك استحق عن جدارة لقب « المؤسس الثانى » . ولم يكن أقريسيبوس مفكرا أصيل التفكير ، لكنه استغل مهارته فى احياء المبادىء الأساسية **لزينون** من كيتيوم ، قال متفكها فكاهة جافة تميز بها « أعطنى ماشئت من مبادىء ، أسق لك عليها البراهين » . لكن منطقة الصارم أدى الى اختلافات فى التفاصيل نلحظها أكثر مانلحظها فى نظريته النفسية وفى نظريته فى المعرفة . فلما كان منطقه قد انتهى به الى مواقف متطرفة ، فقد تكشفت المفارقات الكامنة فى الرواقية وأصبحت واضحة للعيان ؛ قال مزهوا بنفسه « لولا اقريسيبوس ماكانت الرواقية » ، فكان فى وسع كارنيادس ــ أكثر معارضى الرواقية عنفوانا ــ أن يجيب بقوله « لولا أقريسيبوس ماكان كارنيادس » .

أكسانوفان : شاعر ومفكر يونانى ، عاش فى قولوفون حوالى ٥٧٠ ــ ٤٧٥ قبل الميلاد ؛ ترك أيونيا شابا وطوف فى أرجاء العالم اليونانى وبخاصة صقلية والغرب ينشد أشعاره التى كانت تتدرج من أغنيات الحفلات الى التأملات فى الطبيعة . هاجم أكسانوفان آلهة هوميروس الماجنة بل هاجم فكرة تشبيه الله بالانسان من أساسها قائلا ان الله واحد ، وهو « لا يشبه البشر بأية حال من الأحوال ان فى البدن أو فى الفكر » ، ولكنه « يحرك بما فى عقله من فكر جميع الأشياء » . ولقد نظر مؤرخو اليونان المتأخرين الى أكسانوفان على أنه أول **الايليين** وذلك بسبب التشابه السطحى بين الاله الواحد الذى قال به (والذى كان تبعا لرأى **أرسطو** متطابقا فى الشمول مع العالم ولو أن الحقيقة هنا غامضة) وبين الوجود الذى قال به **بارمنيدس** . وكانت بعض أفكار أكسانوفان عن الطبيعة طريفة كذلك ، فالأجسام السماوية فى رأيه سحب مشتعلة،والأشياء جميعها كانت فى أصلها من الطين ذلك لأن حفريات لكائنات بحرية قد وجدت فى اليابس ، ولسوف يجف البحر وحينئذ تنقلب العملية نهاية لبداية ؛ وربما كانت آراؤه الطبيعية العجيبة الأخرى قد قصد بها السخرية من مبالغات النزعة القطعية التى سادت المدرسة الملطية . وليس ثمة شك فى أن أكسانوفان قد ذهب الى أن اليقين الفلسفى المقطوع به هو فوق ادراك الانسان « ففوق الأشياء كلها

ظاهر يخفي حقائقها » • انظر أيضا **الفلاسفة قبل سقراط** •

الأكويني، توماس: (حوالى ١٢٢٥ – ١٢٧٤)، أعلن قديسا في عام ١٣٢٣• ولد حوالى سنة ١٢٢٥ في روكاسيكا بالقرب من أكوينو على الحدود الشمالية لمملكة صقلية القديمة ، وينتمي لأسرة لومباردية من قرابة فردريك الثاني ، وكانت مبرزة في خدمته • وقد انتقل من مونت كاسينو الى جامعة نابولى حيث انضم الى رهبنة الدومينيكان، ودرس على **البرت الكبير** بكولونيا وباريس حيث تخرج وحاضر لفترتين بوصفه أستاذا تخللتهما تسع سنوات عين فيها مستشارا للبلاط البابوي • وقد كان رجلا فارها ، ثابت العزم هادئا ، متواضعا وان كان من الأشراف ، ولذلك حظي بالمودة حتى من خصومه • توفي في فوسانوفا غير بعيد من مسقط رأسه ، وهو في طريقه الى المجمع الثاني الذي انعقد في ليون سنة ١٢٧٤ • وتحتوي قائمة مؤلفاته على ثمانية وتسعين كتابا ، بعضها يصل في حجمه الى عدد كبير من الصحائف • ولما كان قد أعلن أستاذا للكنيسة في ١٥٦٧ ، فهو اللاهوتي الكلاسي الذي يعرض الكاثوليكية عرضا منسقا •

وفي عام ١٨٧٩ احتفل البابا ليو الثالث عشر باحياء الفلسفة التوماوية (نسبة الى توما الأكويني) والتي هي في الوقت الحاضر حركة فكرية هامة لا تقتصر على حدود الكهنوت الضيقة • وهي حركة ينبغي أن تستخلص من بين اهتمامات الأكويني الواسعة والتي عبر عنها في عهديه الكبيرين اللذين أقام فيهما بناءه اللاهوتي ، وأسبقهما هو «المجموعة الفلسفية» ردا على الأمم (أي الخارجين عن المسيحية)، وتلاه « المجموعة اللاهوتية » الذي كتبه في فترة نضجه• أما الى أي حد يمكن تقدير الحاصل الفلسفي الذي انتهى اليه دون استشهاد بالمسيحية ، فهذا أمر يثير شيئا من الجدل : فأما الدومينيكان الذين يمكن اعتبارهم ورثته الشرعيين فيؤكدون أن هذه الفلسفة متسقة من الناحية العقلية وكافية بذاتها، بالاضافة الى أنها ليست رهينة نظرة العصور الوسطى الى العالم ، وان كانت قد انطبعت بطابع الفترة التي كانت فيها كتابات **ارسطو** تلج أوربا الغربية عن طريق الحدود الاسبانية مع الاسلام في بادىء الأمر ، ثم عن طريق بيزنطة فيما بعد •

وقد ورد فيما يروى عن الأكويني أنه قد عهد الى زميله الراهب الدومينيكاني وليم الموربيكي (١٢١٥ – ١٢٨٦) بأن يزوده بترجمات جديدة من اليونانية الى اللاتينية،ذلك أنه كان معنيا بالرجوع الى النصوص الأصلية • وبغير هذه الطريقة ما كان من الممكن تمييز فلسفة أرسطو عن اضافات كبار مفكري العرب ، وخاصة **ابن سينا وابن رشد** حيث كانت فلسفة أرسطو مختلطة بآثار من الأفلاطونية الجديدة ورثتها عن **اوغسطين** وأبرقلس وديونيسيوس **وبويس** (بوثيوس) • ويدل شرح الأكويني على كتاب «في الأسماء الالهية» وكتاب « في العلل » ورسالته التي عنوانها « في الجواهر المفارقة » على أنه كان على وعي تام بهذه الآثار ؛ أما مقالاته الجدلية كمقالته « في وحدة العقل » ورسالته « في أزلية العالم » فتقف نفس الموقف من الاتجاه المضاد الذي يحاول تصوير أرسطو على أنه منافر للعقائد المسيحية •

على أن مايسمى بتعميد أرسطو لم يكن مجرد توفيق سطحي (بينه وبين المسيحية) ؛ فقد أراد الأكويني أن يصل بالحجج الفلسفية الى أعمق مستوياتها ، لا أن يكدس من المواد ما يمكن تطويعه تطويعا يندرج به في الاطار اللاهوتي كما هو قائم • فقد دفع التفرقة بين الامكان والفعل حتى نفذ بها الى صميم الحقيقة ذاتها ، وعلى يديه تحولت المشكلة القديمة التي تتصل بالواحد والكثير الى مشكلة خلق الكائن الباطن لجميع الكائنات الظاهرة ؛ وقد برهن على أن العناية الالهية في شمولها وتخصصها تترتب على المعرفة والمحبة في أقصى مراتبهما • وهو قد نافح عن الخلود دون أن يتخلص من المبدأ الذي يقرر أن الروح متجسدة بطبيعتها ؛ فاذا كان قد

استمدان من أرسطو ، فقد حصل أرباحا قيمة ۰

لم يكن أسلافه ومعظم معاصريه ، كالراهب الفرنسيسكاني **بونافنتورا** والراهب الدومينيكاني الانجليزي روبرت كيلواردبي، يفرقون بين تأملاتهم في دين هو دين تاريخي ومنزل وفلسفة يمكن أن تثبت نفسها بنفسها ، وذلك برغم قدرتهم على البحث العلمي المدعم بالبراهين ۰ أما الأكويني فقد دعا الى تفسير دقيق للعلاقات بين العقل والايمان أو لنقل بين العقل وأية طريقة للمعرفة مجاوزة للعقل؛ هناك اذن طرفان متضادان ليس فيهما ماينصف الرأى الوسط الذى أخذ به الأكويني ، فهو - من ناحية - لم يكن محاميا خاصا (عن الدين) لا ينظر الى البحث العقلى الا باعتباره تابعا للعقيدة الدينية ، وهو - من الناحية الأخرى - لم يسلم قط بتفرقة فعلية بينهما ، بل الحق أنه قاوم مثل هذا الفصل حينما اتسع حتى أصبح نظرية « الحقيقة المزدوجة » الشهيرة التى ارتبطت باسم **سيجر البرابانتي** والرشديين اللاتين ۰ ذلك أنه كان فيلسوفا عقليا بالمعنى الكامل ، وكان كذلك قديسا يعشق الله ، لكنه كان مع ذلك شخصية متكاملة وفقت بين الجانبين ؛ وهو وان لم يكن راضيا عن نزعته العقلية الا أنه لم يخطر له قط أن الاحتكام الى السلطة (الدينية) قد يصلح عن العقل بديلا ۰

وانا لنجد مفتاح فلسفته فى فكرته عن التبعية دون ما عبودية ؛ فالعالم مؤلف من أشياء واقعية هى بمثابة العلل الحقيقية ، بمعنى أنها مبادىء وغايات للفاعلية وليست مجرد أدوات أو مناسبة ، لكنها مع ذلك ليست أشياء واجبة بذاتها لكونها أشياء فى ذواتها ، وهى ليست مكتفية بذاتها لكونها مستوفية الى الحد الذى تسمح به طبيعتها؛واذن فلكى نبلغ الحكمة الحقة بصددها، ولكيلا ننحصر فى نطاق النظرة العلمية الضيقة ، علينا أن ننظر اليها فى ضوء « العلة الأولى » ۰ الا أننا بهذا لن نطمس مالها من أهمية فى ذاتها ، فقيمتها أكبر من أن تكون قيمة نسبية أو رمزية ، اذ المخلوقات أشياء واقعة ، وهى وفقا لاصطلاحه - ثانوية ورئيسية فى آن واحد : يضاف الى ذلك أنها تتفاعل ويتوقف بعضها على بعض ۰ فاذا استخدمنا منهج التمثيل استخداما سديدا - وهو منهج يعده الأكويني قانونا للوجود أكثر منه حيلة من حيل التصنيف المنطقى أو المجاز الأدبى - أمكن للعقل أن يمتد الى أقصى مدى حتى ليكشف فى بيئته عن الحقيقة التى تجاوز خبرته ؛ فروحه الهلينية التى تلتزم البحث النزيه وما يتصف به من نظر الى الأشياء فى ذواتها وفى ترابطها مع سواها على حد سواء ، كل ذلك يجعل فلسفته جد شاملة وخصبة ، بحيث نستطيع أن نقارنها بالصورة التى وضعها لمجموعة الأمم ذات الصالح المشترك (كومنولث) ۰ حيث لا تخضع الأجزاء خضوع العبيد وانما تتبادل الرأى فى احترام متبادل ۰

انه لا غناء فى تصنيف المعانى مالم يضرب بجذوره فى حقيقة الواقع ، ولم تكن قدرة الأكويني على التحليل المفصل لتدفعه الى أن يغفل عن الجوهر الفرد والجوهر الشخصى ، يتضح هذا بصورة خاصة فى فلسفته النفسية والخلقية ؛ فالعلم هو المعرفة المحصة بالنتائج فى مبادئها وبالمعلولات فى عللها ، وتختلف العلوم الفلسفية عن العلوم الجزئية بأنها لا تقنع بالعلل القريبة الفعالة ، لكنها تسعى الى العلل الأعم ، التى لا تجعلها عموميتها هذه أكثر اجمالا من سواها ۰ فهو لم ينزلق الى نزعة من التفلسف مصطنعة فيستنبط الوقائع من العلل (النظرية) ، أو ينظر الى العلوم المتخصصة على أنها تطبيقات للميتافيزيقا ۰

ويقسم الأكويني فى شرحه لكتاب بويس «فى الثالوث» العلوم الفلسفية : فالمنطق - وهو الذى يتخللها جميعا - هو فى موضوعه المباشر دراسة المنهج العلمى والتركيبات الذهنية entia rations التى نطبقها على خبراتنا ، وليس هو دراسة الأشياء الواقعية ۰ والاتجاه نحو الحقيقة

منظورا اليها فى ذاتها أو من أجل صنع أو أداء شيء ما هو الذى يفرق بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية ؛ فالنظرية تعزل ما هو عام وثابت فى الوقائع الفردية المتغيرة · والفلسفة النظرية يمكن أن تقسم تقسيما مفيــــدا وفقا لدرجات التجريد الثلاث : فهناك أولا الفلسفة الطبيعية؛وهى تتناول من الموضوعات ما لا يوجد الا فى العمليات المادية ، بل وما لا يمكن فهمه الا بالاشارة الى هذه العمليات. وهناك ثانيا الفلسفة الرياضية ؛ وهى التى لا حاجة بها الى الرجوع الى العالم الطبيعى المحسوس ، وان كانت تدرس النتائج المتضمنة فى فكرة الكم.وهناك ثالثا الفلســــفة الميتافيزيقية ؛ وهى التى تتجاوز حدود العالم المادى لأن موضوعاتها اما أن تكون غير مادية كالله على سبيل المثال ، أو أنها ليست مادية بالضرورة كالوحدة الجوهرية مثلا · على أن فلسفة الاكوينى الطبيعية تتناول بالدراسة الأجسام غير الحية والحية على السواء ، وهى تقابل الموضوعات التى تناولها أرسطو بالدراسة فى كتابيه «الطبيعة» و «فى النفس» · أما الفلسفة الرياضية فلا يتناولها الاكوينى الا تناولا عابرا؛وأما فلسفته الميتافيزيقية فتشــمل ما يســمى اليــوم بنظرية المعــرفة والميتافيزيقا العامة واللاهوت الطبيعى · ونكتفى بما قلنــــاه فيما يتعلق بميدان النظر ؛ أما فيما يتصل بجانب العمل ، فان العلم الرئيسى فى هــذا الميدان هــو الفلسفة الأخلاقية التى تشتمل على الأخلاق الفردية والاقتصاد (بالمعنى الأرسطى) والسياسة ·

وقد تصلح هذه العناوين تخطيطا عاما لجوانب فلسفة الاكوينى ، على أن نتذكر انه لم يضع هذه الجوانب فى أقسام منفصلة · ولما كان الأكوينى شاعرا ، ثم لما كان آنا بعد آن كاتبا لنثر ممتاز ، فان الطابع الذى يميز أسلوبه فى العرض هو أنه موجز وتكرارى ؛ فأحيانا ترى اقتصاده الشديد فى الكلمــــات يحجب ما فى أفكاره من تنوع وما فى تفرقاته من دقة ، على أن كثيرا من كتبه قد أملاها على مساعديه أو قاموا هم بانشائها ·

أتم الأكوينى شرحا على كتــاب « التحليلات الثانية » وبدأ شرحا آخر على كتاب « العبارة » ، وقد كان يتمسك فى شرحه بالمنطق الأرسطى الذى كان قد صيغ على نحـــو دقيق لقرن خلا أو أكثر من قرن · ويمكننا أن نجد أمثلة نموذجية لحديثه فى مناظراته الأكاديمية ؛ وتقع هــذه المناظرات فى قسمين : أولهما « المســائل الخلافيــة » (وأهمها « فى الامكان » و « فى الشر » و « فى المخلوقات الروحانية » و « فى الصدق ») وهى أســاسا تسجيل لمناقشاته المسلسلة طيلة احدى الفترات الدراسية ، والقسم الثانى هو « المسائل المنوعة » أو المسائل التى تختار لمناسبات خاصة · ويبدأ جدله العام بالاستقراء ثم يتقدم على نهج استنباطى، وهـــذا اما أن يكون بعديا للكشف (عن طريق الاختراع) واما قبليا للتقويم (عن طريق الحكم) .

وقد كان ترحيبه بفلسفة أرسـطو الطبيعية والميتافيزيقية سببا فى التشهير ببعض معاصريه ؛ وذلك أنه قد رغب عن النزعة الأفلاطونية الجديدة التى كانت خليقة أن تجتذب اليها مفكرا دينيا ، اذ هى نزعة تدفع معتنقها الى تأمل « المثل » بمعزل عن هذا العالم الزائل كأنه الظل ، أقول انه قد رغب عنها ليرى المثل مجسمة فى المكان والزمان من حولنا · فقد كان فكره ــ كفكر أرسطو ــ مطبوعا بواقع الطبيعة الراهن ، وانه لمن المستحيل أن نعدد هنا جميـــع المسائل التى يبدو فيها موقفه مخالفا لموقف المفكر المنصرف الى الحياة الآخرة ·

والجوهر والأعراض (ولا ينبغى الخلط بينهما وبين البواطن والظواهر) هما المقولتان الأوليان فيما يتعلق بالعالم المادى ؛ فأما الجوهر فقادر على القيام بذاته ، وأما الأعراض فحقائق تتصف بها الجواهر كأن تكون ذات كمية أو كيفية أو مضافة الى غيرها · والعمليات المادية تتشكل بفعل العلل الأربع وهى الغائية والفاعلية والمادية والصورية ؛ ولكل فاعلية غرض أو غاية ، لكن نظرة توماس الغائية الى الكون تختلف عن دليل القرن الثامن عشر المبنى على « القصد » كأنما الكون هو القصد كتب

بحروف كبيرة ، فالغائية (عند الأكوينى) محايثة للشىء الفاعل وليست مفروضة عليه؛والعلة الفاعلة هى العلة الصانعة،ويرى الأكوينى أن الأشياء مصادر أصيلة حقيقية للفعل وليست مجرد مناسبات لحدوثه؛أما العلة المادية التى هى الموضوع الأساسى من حيث هو موجود بالقوة ، والعلة الصورية التى هى مايحدد الشىء فيكون موجودا بالفعل فهما علتان لازمتان وجوهريتان لحدوث المعلول . وجميع الجواهر المادية مؤلفة من هيولى materia prima ومن صورة forma substantialis والمادة المجردة التى نتصورها فى الهيولى ليست هى النقطة الذرية أو النقطة دون الذرية التى يمكننا أن نحصيها ونسجلها بالأجهزة العلمية ، ولكنها الوجود بالقوة من ناحية المادة ، وهو الوجود المشترك بين جميع الأشياء المادية التى تتشكل على أنحاء مختلفة من حيث العدد والدرجة والنوع بفعل العلل الثانوية . وقد كتب الأكوينى شروحا على كتابى أرسطو «الطبيعة» و «فى السماء والعالم» ، ومقالة بعنوان « فى مبادىء العالم »؛ وهو كأرسطو يسلم بكل من الوجود والصيرورة ، ويأبى أن يقول مع **بارمنيدس** بأن الحقيقة الكونية ساكنة أو مع **هرقليطس** بأن كل شىء فى تحول مستمر .

وكتب الأكوينى شرحا على كتاب «فى النفس» وعلى كتاب « فى الحاس والمحسوس » وعلى كتاب « فى الذكر والتذكر » . على أن نظريته فى النفس مشربة بلمسة الواقع ، وهى دراسة للكائن الحى ـ وخاصة الانسان ـ من حيث هو جوهر وفاعلية أكثر منها دراسة للوعى . وهو هنا يطبق التفرقة بين الهيولى والصورة تطبيقا لا هوادة فيه ؛فالنفس هى الصورة الجوهرية للجسم ، والانسان فى واقعه كائن جسمى نام حاس عاقل فى آن واحد ؛ فهو ليس روحا حالة فى بدن ، لكن روحه مع جسمه يؤلفان جوهرا واحدا . والأكوينى يدافع عن هذه الوحدة النفسية بشدة رغم ما تثيره من اشكالات ضد خلود الروح ، وليس هذا الا مثلا واحدا من أمثلة الوجود المتصل الذى يتيح للأكوينى أن ينتقل فى غير عسر من مستوى الى مستوى آخر ؛ ولما كان لا ينثنى عن النظر الى الفرد (من حيث هو غير منقسم) تراه يتجنب تلك النظرة المصطنعة التى تنظر الى الملكات النفسية كما لو كانت مشاجب ، انه يتجنب تلك النظرة المصطنعة حينما يصنف قرارات الانسان وعاداته وأوجه نشاطه تصنيفا يقوم على أساس ما فى هذه الأشياء من ديباجة التكوين .

وتنقسم هذه القوى الى قسمين: عارفة ومريدة؛ أما فيما يتعلق بعلم النفس فيما يختص بالمعرفة فان الأكوينى يتابع نزعة أرسطو الدينامية ؛ فثم قوة للتجريد هى العقل الفعال intellectus agnas تتناول الصور التى تقدمها الحواس وتجعلها معقولة بالفعل ؛ فهو يختلف عن الرشديين فى أنه يعد هذه القوة شخصية خاصة بكل فرد منا . وأسس المعرفة عنده تجريبية ؛ فهو لا يقبل الأفكار الفطرية لأن الدليل على وجودها معدوم ، فضلا عن أن مبدأ أرسطو فى الأفكار المستمدة من الحس يفى بالشروط المرجوة حتى بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون أن مصدر العقل غير مادى . وعلى نحو مماثل لهذا نجد عمليات الارادة مدمجة فى الانفعال ؛ ووظيفة الارادة التى تدعى بالارادة الحرة libertum arbitrum تقابل الروية حين لا يواجهنا شىء يستحيل علينا أن نقاومه ، وجانب النشاط الارادى الذى يسمى بالاختيار electio هو الذى يعنى بالوسائل المؤدية لا بالغايات من حيث هى كذلك ، أو لنقل بتعبير آخر ان الحرية ليست مطلقا خلاقا ، بل هى أقرب الى أن تكون تنوعا فى نطاق محدود .

أما فيما يتعلق بما يسمى بمشكلة المعرفة كما وضعت منذ أيام **ديكارت** ، فان المرء ليجد فى نفسه اغراء يميل به الى أن يدعو توماس واقعيا نقديا ؛ فتناوله للمشكلة أقرب الى اهمالها منه الى حلها فهو ـ لأنه لا يعد مدركات الانسان العقلية موضوعات للمعرفة المباشرة ـ تراه لا يسأل قط عما

هي المعايير التي تثبت تطابقها مع الواقع خارج العقل • فهذا الواقع الخارجي انما يعطى لنا اعطاء وليس هو بالذي يلتمس باسقاطنا (على العالم) مالدينا من بنية اللغة والمنطق ؛ فقد نصب تفكيرنا على مدركاتنا العقلية ، لكنها من حيث هي كذلك ليست موضوعات قائمة بذاتها وانما هي علاقات تنفتح على الموضوعات الخارجية . ولا ينشأ الصواب والخطأ الا مع الحكم وما يتضمنه من دلالة وجودية ؛ فعلى الرغم من أننا قد نخطىء فيما نقيمه من روابط خاصة بنا ، الا أن الاثبات الأساسى الذى يقرر الوجود مع ما يترتب بالضرورة على هذا التقرير من نتائج لا يمكن أن ينقض نقضا سليما •

وليكن معلوما فى مستهل عرضنا لنظريته العامة فى الميتافيزيقا التى نجد بعض نصوصها فى شرحه على كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو ، وعلى كتاب بويس « السابوعات » ، ومقالته التى عنوانها « فى الوجود والماهية » ـ أقول ليكن معلوما أن الأكوينى لا يقدم لنا فى نظريته الميتافيزيقية شرحا مفصلا للماهيات ولا مذهبا منسقا على الطراز الرياضى ؛ فنحن هنا قد تجاوزنا الهيولى والصورة وأصبحت التفرقة بين الامكان والفعل هى التفرقة بين الماهية والوجود الفعلى فى الأشياء المتناهية • هذا المبدأ الذى هو مبدؤه الرئيسى ، لا يعنى أن الوجود الحقيقى ليس الا صفة عرضية تحمل على معنى مقرر راسخ ، ولكن يعنى ـ بالنسبة الى أى شىء ذى وجود حقيقى ـ أن ذلك (المبدأ) الذى به يكون الشىء الحقيقى ماهو لا يحقق بذاته حقيقته الكاملة ، ولا يكون فعل الوجود هذا هو عين الماهية الا فى حالة الله وحده •

ولو لم يفعل الأكوينى شيئا الا أنه كتب لاهوتا طبيعيا لظل يعد بين العمالقة ؛ فليس الله موضوعا لحدس، لكننا نستطيع ـ اذا ما قبلنا العالم المحيط بنا قبولا يحدوه التدبر العميق ، وبدون أن نبث فى مقدماتنا أكثر مما تحتوى عليه بالفعل ـ أقول اننا لو قبلنا العالم هذا القبول لاستطعنا الوصول الى بعض النتائج ؛ فنصل أولا الى أن الله موجود ، ثم نصل ثانيا الى أن فى امكاننا أن نفكر فيه تفكيرا منتجا •

وتتبع الطرق الخمس الشهيرة quinque viae والتى تسمى أحيانا بالأدلة على وجود الله ، بضعة مبادىء عامة تسرى فى الكون وهى التغير والتبعية والعرضية والكمال القاصر والنفع • فلو أن هذه المبادىء امتدت لتشمل الكل أو الواقع الكونى كله لما استطعنا أن نجد تفسيرا لوجودها ، (ان الأكوينى على وعى تام بانه من الممكن أن تمتد سلسلة الأحداث الى مالا نهاية ، بل انه لا يجد برهانا عقليا ـ أى برهان ـ يدحض به امتداد العالم الى غير نهاية فى الماضى والمستقبل؛ لكن هذا لا يقلل من حاجتنا الى تجاوز هذه السلسلة) ومن ثم يستنتج وجود المغير الذى لا يتغير ، والعلة التى بغير علة ، والموجود الذى هو واجب الوجود ، والكامل المكتمل ، والغاية النهائية ؛ وهى أفكار تمتزج كلها فى التعريف الاسمى لله •

ان « الله الموجود » يتجاوز تصنيفنا لأنواع الوجود ، ولكننا نستطيع مع ذلك أن نحدد مالا يتصف به عن طريق عملية حذف via negationis • على أن توماس يجاوز ما انتهى عنده اللاهوت التقليدى السلبى باثباته أن فى استطاعتنا أن نفكر تفكيرا موجبا حينما نكون بصدد القيم الخالصة ؛ فقولنا ان الله خير يعنى ما هو أكثر من كونه غير شرير ، بل ماهو أكثر من مجرد كونه علة لما نراه حولنا من خير • فالخير أجدر به منا اذا بلغنا بالخير أقصى قوته via eminentiae ؛ وان المقالة التى كتبها الأكوينى عن الأسماء الالهية فى « المجموعة اللاهوتية » (القسم الأول ، المسألة ١٣) لتشق طريقا منطقيا عسيرا بين طرفين متطرفين هما مذهب اللاأدرية ومذهب المشبهة •

واذا كان الأكوينى لم يبدأ (نظريته

الميتافيزيقية) باحساسه بوجود الله ، فهو كذلك لم يبدأ (البحث فى الأخلاق) بالاعتراف ببصيرة أخلاقية ؛ فهو يرى أن النشاط الانسانى موجه نحو السعادة • والواقع أن هذه السعادة beatitudo هى الله ، لكن علينا أن نستكشفه؛ واذا وجب علينا الكشف عنـــه ، انبغى علينا أن نسلك على النحو الذى من شأنه أن يحقق لنا ذلك الكشف • وعلى هـــذا الالزام الافتراضى تترتب فلسفة توماس الأخلاقية ، وهى التى لا يمكن أن تفهم بمعزل عن نظريتـــه فى النفس وتعاليمه اللاهوتيـــة مادام « ماينبغى أن يكون » مترتبا أساسا على « قدرتنا كما هى كائنة » • وهـــو ينزع فى الأخلاق نزعة عقلية لأنه يرى أننا نحصل على السعادة بفعل من أفعال المعرفة ، وأن الحـــكمة تلعب دورا مهما فى الوصول الى السعادة ؛ وهو ينقد العمل من أجل اللذة أو حتى من أجل الحب أو السرور ، اذ العمل فى هذه الحالة لا ينفذ فى الأمر الى لبابه الفلسفى •

والأفعال الخلقيـــة actus humani هى ما نقوم به من تطويع عمدى للوسائل فى سبيل غاية هى ذاتها مجاوزة لنطاق الأخلاق ؛ فالأخلاقية فى مســـتوى التجريد تتحدد بنوع الفعل الذى يؤدى أهو فعل خير أم شرير أم محايد ؛ أما فى المستوى العينى ، فان النية الشخصية هى التى ستكون موضوع الحكم أصواب هى أم خطأ ؛ وهنا أيضا لابد أن نضع الظروف المحيطة فى اعتبارنا • وقد يبدو أن الأكوينى ــ من حيث هـــو فيلسوف أخلاقى فحسب ــ لم يضف الشىء الكثير الى مذهب السعادة والى نظرية أنماط الفضيلة التى بسطها ارسطو فى كتاب « الأخلاق النيقوماخية » ، ذلك الكتاب الذى كتب الاكوينى شرحا عليه؛فهو هاهنا قد وقف عند المدخل الذى كان من شأنه أن يؤدى به الى مثله الأعلى للكمال اللاهوتى ، وذلك ممـــا يزيد من قيمة نقده لمعيار الرواقيين ، ألا وهـــو الفضيلة غير المشوبة بالعواطف •

أما فلسفته الاجتماعيـــة فتسودها نظريته التأليفية فى طبيعة القانون وأقسامه ؛ فالقانون شريعة يمليها العقل وليس مظهرا مباشرا للقوة • فالهدف من القانون هو الصالح العام ، وهذا معناه التقاء الناس من حيث هم أفراد فى صالح مشترك وليس معناه فائدة يستفيدها المجموع من حيث هو كل واحـــد ؛ ففى المجتمع البشرى يصدر القانون عن الحاكم باعتباره ممثلا للشعب لا باعتباره مالكا له ، ولابد أن ينشر هذا القانون بين الناس • على أن القانون الأزلى فى عقل الله هـــو النموذج المثالى لكل قانون ، وانه لمطبوع فى عقول البشر باعتباره « القانون الطبيعى » الذى هـــو قانون ثابت فى مبادئه، وان تكن القواعد المستخرجة منه قد تتطور على أنحاء شتى وفقا لظروف المكان والزمان ؛ فبعض الأفعال خيرة واذن فهى مأمور بها ، وبعضـــها الآخر شرير واذن فهى منهى عنها ، ذلك هو المحك الذى نتبين منه أين يطبق القانون الطبيعى •

وفى مقابل هذا القانون ــ وان لم يكن على النقيض منه ــ يكون « القانون الوضعى » ؛ فقد تعزز قواعده أحيانا « القانون الطبيعى » ، لكنها ــ من حيث هى قواعد وضعية ــ ليست هى بالنتائج اللازمة عنه بل هى أقرب الى العوامل العملية التى تلحق به لتيسير الحياة الفاضلة أو لصيانة النظام العام • نعم ان هذه القواعد ملزمة للضمير ، لكن المحك هنا معكوس ؛ فبعض الأفعال مأمور بفعلها فهى اذن فاضـــلة ، وبعضها الآخر منهى عنه فهى اذن شريرة • فكان توماس أول من حاد عن النظرية التقليدية التى وضـــعها الرواقيون وأوغسطين ؛ وهى أن السلطة المدنية ــ كالملكية الخاصة ــ علاج لنا من شهواتنا المضادة للحيـــاة الاجتماعية كأنما هى الدواء الناجع • ولقـــد استعاد فكرة أرسطـــو عن الدولة وهى أنها تفى بالمطالب الجوهرية للطبيعة الانسانية ؛ فهى ــ كما يقول عنها فى كلمتين ــ اجتماعية وسياسية معا ؛ ولنا أن نأخذ كلمـــة « اجتماعية » على أنها تعنى ما تقتضيـــه مشـــاركة العيش فى جماعة ومجتمع من مستلزمات خلقية ، وأن نأخذ كلمة «سياسية» على أنها تعنى الأشكال

الدستورية التي يختارها المجتمع • وعلى التشريع البشري أن يعرف حدوده ، فلا يحاول أن يستوعب ميدان الأخلاق بأسره •

البرت الكبير : (١٢٠٦ — ١٢٨٠) ، وقد عرف أيضا باسم ألبرت ماجنوس ، وألبرت اللاونجيني ، وألبرت الكولوني ؛ أعلن قديسا في ١٩٣١ • ولد ألبرت في لاونجن بسوابيا ، ودرس في بادوا حيث انضم الى الدومينيكان وصار فيما بعد أسقف راتسبون ؛ كما درس في كولونيا حيث توفي في باريس • وعلى الرغم من أنه كان رحالة ورجل ادارة وفقيها في اللاهوت فقد كان مجربا لا يكل وخاصة في ميدان التشريح وعلم الحيوان ؛ فلم يكن مختلفا في مزاجه عن معاصره **روجربيكون** الذي كان ينزله من نفسه منزلة الاحترام المشوب بالحقد • ولقد صفى ألبرت منابع التأمل في القرن الثالث عشر ، وكتب عن **ارسطو** بقدر كبير من التعاطف وبحماسة قوية تنفذ الى مايعنيه • وقد تزعم مع تلميذه **توماس الأكويني** الحركة التي أقامت في الفكر المسيحي أرسطوطالية جديدة بصورة متميزة عن تقاليد آباء الكنيسة ، لكنه كان أقل من الأكويني ميلا الى النزعة التأليفية غير الذاتية الا أنه كان مع ذلك أكثر منه موسوعية وتوفيقا بين الاتجاهات المتعارضة • وقد علق على أرسطو بالأسلوب القديم ، أسلوب شرح العبارات والاستطراد،فهو أقرب الى **ابن سينا** منه الى **ابن رشد** • وقد انتقل عنه ميله الى الافلاطونية الجديدة التي عرف بها ديونيسيوس وأبرقلس ، وكان ذلك الانتقال عن طريق تلميذيه — اولريش من ستراسبورج الذى توفي ف ١٢٧٧ ، وديتريش من فريبورج الذى توفي في ١٣١٠ — الى مستر اكهارت ، والى جون تاولر ومتصوفة الدومينيكان بأراضي الراين •

امبادوقليس : من أكراجاس بصقلية، ازدهر حوالى ٤٥٠ ق٠م٠ كان طبيبا ونصيرا غيورا من نصر الديموقراطية ، وقد كانت مزاعمه الصوفية (كزعمه على سبيل المثال أنه اله ، وأنه كان فيما مضى « صبيا ، وفتاة ، وشجيرة ، وطائرا ، وسمكة بكماء في البحر ») — نقول كانت مزاعمه الصوفية منارا لقصص مختلفة رويت عن حياته • ولكي يواجه أمبادوقليس المشكلة التي خلفها **بارمنيدس** ، زعم في قصيدته الطبيعية « في الطبيعة » أن عمليتي الصيرورة والفناء الظاهريتين انما تحدثان نتيجة لامتزاج وانفصال « جذور » وجدت منذ الأزل ، أو عناصر هي النار والماء والتراب والهواء (وهي العناصر التي تحقق أمبادوقليس من أنها مادية عن طريق الملاحظة) • ويحدث التجاذب والتنافر بين الجذور نتيجة لقوتين محركتين هما الحب والكفاح ، وهي قوى لها بدورها حجم وجسم؛ ولقد تصور أمبادوقليس شيئا شبيها ب « كرة » بارمنيدس التي تنتظم « الموجودات » حينما قال عن « المحبة » انها تتخلل الجذور وتمزجها بعضها ببعض ، ثم كان أن دخل الكفاح الكرة شيئا فشيئا ، تلك الكرة التي وصفت بأنها اله ، وكان من جراء الكفاح أن صارت الغلبة للتكثر • واذن فالحواس اذا استخدمت على النحو الصحيح « فليست » خادعة بالضرورة ؛ فالواقع أن سبب الاحساس هو أن هناك سيالات تصدر عن الأشياء وتنفذ مما في الحواس من مسام وتلتقي هنالك بما يشابهها من جذور ، وهكذا تحرك النار نارا في العين حينما تبصر • الا أن أمبادوقليس قد تجنب عملية الصيرورة الظاهرة الشائعة في النظريات التقليدية في نشأة العالم بأن جعل دخول الكفاح في الكرة مجرد مرحلة من بين مراحل أربع في دورة كونية لا تنتهي أبدا وهي : سيادة المحبة، فدخول الكفاح وازدياده شيئا فشيئا فغلبة الكفاح فدخول المحبة ؛ وعالمنا ينتمي الى المرحلة الثانية من هذه المراحل • وثمة مرحلتان تطوريتان تقابلان هذه المراحل. الانتقالية وهما المرحلة التي تكون فيها الغلبة لسلطان المحبة ، فعندئذ تكون هنالك أولا أشلاء مفككة ثم أمساخ ؛ والمرحلة التي يتزايد فيها الكفاح تكون فيها « صور من

المخلوقات كاملة التكوين » ثم يكون عالمنا هذا ·
وفي قصيدة أخرى لأمبادوقليس بعنوان « التطهيرات » يصف أمبادوقليس دورة شخصية تتعاقب فيها البراءة ، فالدنس ، فالسقوط ، فالتطهير ، فالتأليه · وتوحي أوجه الشبه اللفظية بين هذه القصيدة والقصيدة الطبيعية أن لهذه الدورة بعض الشبه بالدورة الكونية ؛ اذ ينتج الدنس عن سفك الدماء والكفاح ويؤدى الى مراحل متعاقبة من التناسخ ؛وهو تناسخ شبيه بالتناسخ الذى قال به **الفيثاغوريون** والأورفيون · انظر أيضا **الفلاسفة قبل سقراط** ·

الأنانية : اننا لنتوهم أحيانا أن العالم كله مجرد حلم من أحلامنا ؛ ومذهب الأنانية المطلقة هو أقرب شيء الى هذا الوهم ، لولا أنه قائم على الحجة العقلية · فاذا ما سأل سائل لماذا اعتقد فى وجود النجوم والأشجار والناس ، كان على أن أجيب « ان بصرى وسمعى ولمسى وبالاختصار مدركاتى الحسية تخبرنى بذلك ، وليس ثمة شك فى أن مدركاتى الحسية يتم تصنيفها وتزويدها بما يكملها بفضل الذاكرة والاستدلال والتخمين ، ولكنه بدون الادراك الحسى لا يجد مثل هذا التفكير شيئا يصب عليه فاعليته · ولما كان الادراك الحسى هو نفسه أن تكون لدينا احساسات ، ثم لما كنت أنت لا تستطيع أن تحصل على ما لدى أنا من احساسات بصرية أو لمسية مثلا أكثر مما تستطيع أن تتألم بما أتألم أنا منه من وجع الأسنان ، لم يكن فى مقدورك أن تدرك أى شيء مما أدركه أنا ؛ واذن فالعالم الذى تقدمه الى حواسى هو عالم خاص بى ، وحتى « أنت » الذى أبصره وأسمعه لا يمكن أن يكون له وجود بدون وجودى أكثر مما يستطيع وجع أسنانى أن يكون له وجود بغير وجودى · فلئن كنت أميل الى الاعتقاد بأن الأشياء غير المدركة والتى توجد وجودا مستقلا انما تتطابق مع مضمون ادراكاتى فى عالمى الخاص،الا أنه ينبغى على أن أعتقد بأننى أنا وحدى الموجود وجودا لا يرتكز على شيء آخر ، وأن كل شيء آخر يعتمد على فى وجوده ؛ كما يعتمد وجع أسنانى على وجودى » · وليس من الفلاسفة ذوى الشأن من يتقبل هذه النتيجة المنفرة،لكن كثيرين ممن يتقبلون الأساس البرهانى الذى تعتمد عليه يضطرون الى افتراض قيام مسوغات عقلية تبرر الاعتقاد فى وجود الناس والأشياء وجودا مستقلا على ألا تكون تلك المسوغات مما تدركه الحواس · ومن ثم ينبغى لنا بدلا من ذلك أن نرفض احدى خطوات البرهان، وهى الخطوة التى تقول « بأن الادراك هو نفسه أن يكون لدينا احساسات » ·

أنا وحدية : انظر أنانية ·

أنتيستانس : (حوالى ٤٤٤ ق·م ـ حوالى ٣٦٦ ق·م) ، كان ابنا لأب أثينى ولأم من تراقيا ، وتلميذا لمعلم الخطابة جورجياس ، وصديقا حميما **لسقراط** ، وناقدا **لأفلاطون** ، وعد فيما بعد رائدا من رواد **الكلبيين** · ومن الشذرات القليلة الباقية من مؤلفاته العديدة نتبين فى فلسفته ثلاثة اتجاهات متشابكة : الاتجاه **السفسطائى** والاتجاه السقراطى ، والاتجاه الذى صار فيما بعد هو الكلبية · رأى أنتيستانس أن الفضيلة كافية بذاتها لتوفير السعادة ، ومن الممكن أن تعلم من حيث هى معرفة تستلزم العمل الخلقى ، ومتى اكتسبت فهى لا تتزعزع · وتبدأ التربية بدراسة معانى الألفاظ ؛ والألفاظ تنطابق مباشرة مع الواقع،والقضية اما أن تكون صادقة واما غير ذات معنى ، لأن التناقض والعبارة الكاذبة محالان.لكن أنتيستانس يؤكد أهمية **الأخلاق** العملية أكثر مما يؤكد المعرفة الواسعة ، وعلى الرغم من أنه لم يكن زاهدا ، الا أنه استنكر الترف بصفة خاصة (فالثروة والطيبات المنفصلة عن النفس غير ذات أهمية) لأن على انسان أن يكون غنى النفس · وينبغى أن تقترن الفضيلة بالكدح الذى يشمر اللذة المهمة الوحيدة ، وقد كان هرقل هو المثل الأعلى فى ذلك ، فلا أهمية للقوانين المقررة والعرف والنسب والجنس والعنصر اذا ما قورنت بقانون

الفضيلة وهو ما ينبغي أن تساس به الدولة · وعلى الرغم من أن كثيرا من آرائه سقراطية على نحو واضح ، فقد ارتأى القدماء أن أهميته ترجع الى أنه كان مصدر الدفعة التي انتقلت منه عن طريق **ديوجينس** فكانت طريقة الحياة التي سميت فيما بعد بالكلبية ، ولعل **الرواقية** أيضا قد تأثرت بأخلاقه العملية ·

انجلز ، فردريك : (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥) ، اشتراكي ألماني ، كان صديقا وزميلا ومعينا ماليا **لماركس** ابان اقامته في بريطانيا ؛ ونحن ندين لانجلز أكثر مما ندين لماركس بعرض المبادىء الرئيسية **للمادية الجدلية** · وأهم مؤلفاته النظرية كتابه عن « لودفيج فويرباخ » ، وفيه يتناول النزعات المادية والمثالية والمادية الجدلية والمادية الآلية والتوجيه المادي الجديد للجدل الهيجلي ؛ وكتابه « في الرد على دورنج » ، وفيه يعيد عرض جانب كبير من موقفه الفكري ردا على ما وجهه دورنج من انتقادات ؛ وكتابه « جدل الطبيعة » الذي يحتوي على أوفى عرض كتبه لقوانين النمو · وقد شارك انجلز كذلك في جهود ماركس السياسية ، ويعد كتابه « الاشتراكية ، طوباوية وعلمية » عرضا من أفضل العروض لوجهة نظر الاشتراكية الماركسية ، وقد اشترك أيضا مع ماركس في تأليف « بيان الحزب الشيوعي » ·

انسلم : من كانتربري (١٠٣٣ ـ ١١٠٩) ، أعلن قديسا في ١٤٩٤ · ولد في أوستا بايطاليا ، في سنة ١٠٣٣ انضم انسلم الى دير « بك » التابع للبنديكتان بنورماندي تحت رئاسة لانفرانك ، وصار فيما بعد رئيس أساقفة كانتربري ·

كان انسلم أول مفكر نسقي التفكير في العصور الوسطى اذا استثنينا **اريجينا** · ولما كان قد تصدى للمشكلات التي أثارها **الجدليون** في عصره بالعبارة المشهورة القائلة « ايمان يسعى لأن أفهم » ؛ لم يكن على استعداد لأن يستبدل الجدل باللاهوت ، لكنه أصر في نفس الوقت على أن تعرض العقيدة المسيحية التقليدية عرضا يستند الى العقل ·

ولقد جاءت تآليفه الفلسفية اجابة لطلب بعض رهبانه أن يقدم لهم تأملا في وجود الله وطبيعته يستند الى العقل ويستغنى فيه عن الرجوع الى الكتاب المقدس ، وكان كتاباه « مناجاة النفس » و « التمهيد » هما الرد ·

في الكتاب الأول يبدأ أنسلم بما يقع في الخبرة من تفاوت في درجات القيم ، في درجات الخير والوجود فيما يحيط بنا من أشياء ، ومن هذا ينتقل بالبرهان الى ضرورة وجود معيار مطلق ، وجود خير مطلق ، وجود كائن مطلق يكون وجود ماهو نسبي مرهونا بمشاركته فيه ، وهذا المطلق هو ما نسميه بالله ؛ ويمضي البرهان على نهج أفلاطوني استخدمه من قبل **أوغسطين** ، وسيزداد فيما بعد احكاما على يدي **توماس الأكويني** ·

أما في « التمهيد » ، فيقدم لنا انسلم « البرهان الوجودي (الأونطولوجي) » المشهور الذي يرتبط به اسمه ارتباطا وثيقا ؛ فيمكننا ـ فيما يقول ـ أن نبدأ بمجرد الفكرة التي يتفق عليها الناس جميعا بصدد مانعنيه حينما نستخدم لفظة الله ، اي فكرة كائن محال علينا أن نتصور ما هو أعظم منه ، تلك ـ فيما يرى ـ بداية ميسورة حتى للأحمق الذي ينكر وجود الله كما ورد عنه في الكتاب المقدس · مثل هذا الكائن يمكن أن يقال عنه اذن انه موجود في العقل ، لكن الوجود بالفعل أكمل من الوجود في العقل ، واذن فانكار وجود الله بالفعل فيه أولا اثبات لوجوده في العقل ـ لأننا بصدد الحديث عن الله الذي لا يوجد ما هو أكمل منه ـ وانكاره معناه أيضا الوقوع في تناقض أحمق · فاذا كان الله هو حقا الكائن الذي لا يمكن تصور ما هو أعظم منه ، فلابد أن يكون موجودا في الواقع كما هو موجود في العقل ·

ولقد أثار البرهان الوارد في « التمهيد » الجدل على الفور ، ولم يزل الفلاسفة حتى يومنا هـذا منقسمين انقساما حادا من حيث تسليمهم بصحة البرهان أو انكارهم اياها • وقد كتب الراهب جونيلو « كتابا في الدفاع عن الأحمق » يهاجم فيه سلامة النتيجة التي ينتهي اليها البرهان، ويشير الى أن في إمكان المرء عن طريق برهان مشابه أن يثبت « وجود » أي شيء ، كوجود جزيرة هي أكمل الجزر على سبيل المثال • فبين أنسلم في رده (على جونيلو) أن البرهان لا يؤدي الى نتيجته الا في حالة واحدة فقط هي حالة الكائن الذي هو أعظم الكائنات جميعا،وأن الكائن اللامتناهي وحده هو الذي يمكن تصوره موجودا بالضرورة •

وفي العصور الوسطى كان الفرنسيسكان يميلون الى قبول البرهان على الرغم من أن **سكوتس** قد اشترط اثبات أن طبيعة الله ليست فكرة مناقضة لذاتها ، أما الأكويني فقد رفضه • وفي العصر الحديث قبله **ديكارت** لكن ليبنتز – مثل سكوتس – طالب بتعليل لكون الله ممكن الوجود ، وقد رفض **كانت** البرهان •

انكساغورس : من اقلازومين باليونان الأيونية ، ازدهر حوالي ٤٥٠ ق٠م ، حوكم بتهمة الالحاد (لوصفه الشمس بأنها كتلة من الصخر بيضاء ساخنة) حينما كان يعمل في أثينا ، والى حد ما لأنه كان صديقا لبركليز • ويبدو أن كتابه « في الطبيعة » ولعله كان موجزا (٣٠٠٠ – ٨٠٠٠ كلمة ؟) قد كتب بعد كتاب **امبادوقليس** «في الطبيعة» ، وفيه يحاول أن يتغلب على المشكلة **الايلية** بطريقة أخرى ؛ ففي البدء كانت جميع العناصر الطبيعية (وهي ليست مجرد عدد محدود من العناصر الأساسية مثل جذور أمبادوقليس) ممتزجة معا ،ثم أثار فيها العقل الذي هو « ألطف الأشياء جميعا وأنقاها » حركة دائرية دفعت – عن طريق مايشبه تأثير الدوامة – أثقل الأجزاء الى مركز العالم لتتكون منها الأرض ، كما دفعت أخف الأجزاء الى المحيط الخارجي • وكانت هذه نظرية في أصل الكون تقليدية لا تقوم على نظام الدورات؛ فنشوء كون متكثر لا يقضي على الوحدة الأصلية ، لأنه مازالت « هناك نسبة من كل شيء في كل شيء عدا العقل » ، وأما الصيرورة الظاهرة في رأيه – كما هي في رأي أمبادوقليس – فسببها الامتزاج. وقد تكونت الأشياء من « بذور » ، ولعل المقصود بها مقومات لها طبيعة الكل ، وتحتوي كل بذرة منها على نسبة من كل عنصر طبيعي ، بما في ذلك الأضداد العنصرية والأجسام الأساسية في العالم ، لكنها تبدو بمظهر ذلك العنصر الذي تغلب نسبته فيها • والتغييرات – كتلك التي تحدث في عملية الغذاء مثلا – سببها فيما ظن أنكساغورس تغاير يحدث في نسب العناصر بحيث تنتقل الغلبة من عنصر الى آخر في مختلف البذور • وقد أصر أنكساغورس على أن المادة يمكن نظريا أن تنقسم الى ما لانهاية ، وانها – وهذا في الواقع ما أنكره **زينون** الايلي – « كبيرة وصغيرة معا » • ولم يحاول أن يوفق بين هذه الفكرة وفكرة غلبة عنصر واحد في كل بذره ، على أن أنكساغورس في معظم التفصيلات الأخرى فيما يتعلق بعلم الكون (الكوزمولوجيا) ونظرية المعرفة كان أميل الى المحافظة ، فهو يحيي في أغلب الحالات آراء مدرسة ملطية • انظر أيضا **الفلاسفة قبل سقراط** •

انكسيمانس : من ملطية ، وهي ميناء بحرية يونانية في آسيا الوسطى ، ازدهر حوالي ٥٤٥ ق٠م٠ عاد الى فكرة **طاليس** التي تجعل عنصرا محددا من العناصر التي منها يتألف العالم ، تجعله مادة أصلية يصدر عنها ماعداها ، لكنه رأى أن هذه المادة هي الهواء أو بالأحرى هو الضباب • وقد عرض لأول مرة لوصف الطريقة التي يتحول بها عنصر واحد الى عالم متنوع : فقد غير الهواء مظهره وفقا لدرجة تكثفه ؛ تخلخل فصار نارا ، وتكثف فصار ماء وأرضا ، وكانت هذه فكرة جديدة هامة. ولقد نحا أنكسيمانس ، على غير المعتاد ، نحوا منهجيا حينما استشهد بشواهد معينة على أن

الكثافة يمكنها أن تؤثر مثلا فى درجـــة الحرارة كما يحدث عندما تضم الشفتان الواحدة الى الأخرى فى عملية الزفير • ويبدو أنه اختار الهواء/الضباب عنصرا أساسيا لا لصلته الجوية بالنار (فى السماء) وكذلك بالمطر فحسب ، ولكن لأنه يقوم أيضـــا – فيما يبـدو – من العـــالم مقام النفس – التى تصورها الناس عادة على أنها النفس – فى الكائنات الحية ، وذلك لكون النفس محركة موجهــة والهية على نحو ما. أما فى ميدان علم الكون (الكوزمولوجيا) فقد كان أنكســيمانس أقل حظا فى الخيـــال من معاصره الذى يكبره **انكسيمندريس** ، اذ كان جهده مقصورا فى الغالب على أحـكام الصورة الشعبية للعالم كما تتمثل عند هوميروس؛ فالأرض المسطحة تمتطى الهواء ، وحولها – لا تحتها – تدور الأجرام السماوية النارية مدفوعة بالرياح ، وبين هـــذه الأجـــرام أجســـام غير مرئية تسبب الكسوف والخسوف • انظر أيضا **الفلاسفة قبل سقراط** •

انكســـيمندريس : من ملطية ، وهى ميناء بحرية يونانية فى آسيا الصغرى ، ازدهر حوالى ٦٥٠ ق•م• كان من بين جهوده العلمية أن وضع خريطة مشـــهورة للعـــالم ، وقد حاول مثـــل **طاليس** أن يحدد عنصرا واحدا منه صدر العالم ، وكان ذلك العنصر الواحد فى رأيه هو «اللامحدود»، ولعله يعنى به مادة ذات امتداد غير محدود لا يمكن أن يطلق عليها اسم محدد لأنها غير موجودة فى العالم المتكون • وعن اللامحدود انفصلت بطريقة ما نواة نتج عنها النـــار والضـــباب المظلم ؛ أما الضباب فقد تصلب فى مركزها فصار أرضا ، بينما اضطرمت شعلة النار المحيطة فكانت منها الأجرام الســـماوية ، وهى عجلات من النار تظهر كل منها خلال ثغرة واحدة فى غلاف من الضباب • والأرض أسطوانية الشكل ، وهى ساكنة لا تتحرك لتساوى أبعادها عن كل ما عداها • ويحدث التغير الفيزيقى فى العالم نتيجة لافتئات المواد المتضادة كالساخن والبارد بعضها على بعض وما يحدث عن ذلك من رد فعل ، أما الانتظام النهائى فمكفول لأن هـــذه المواد « تعاقب ويفرض عليها الجزاء الذى يعوض به بعضـــها بعضا لما افتاتت به ، ويكون تقـــدير ذلك متروكا للزمن » • وفى فلســـفة انكسيمندريس نظرية فى نشأة الحيـــاة مسايرة لنظريته فى نشأة العالم : فالكائنات الحية الأولى التى تولدت من مادة مخاطية أوليـــة بتأثير حرارة الشمس قد نفضت عنها ما كان يغطيها من قشور شوكية وانتقلت الى الأرض الجافة؛ وقد نما الانسان فى البداية فى جوف نوع من أنواع السمك ، لأنه لولا ذلك ما كان ليســتطيع أن يجتاز فترة العجز الطويلة التى يقضيها فى طفولته • انظر أيضـــا **الفلاسفة قبل سقراط** •

اوستن ، جون لانجشو : (١٩١١ –) • فيلسوف انجليزى • وهو أستاذ يشغل كرسى « هوايت » للفلسفة الأخلاقية بجامعة أكسفورد ؛ كتاباته قليلة، لكنه قد أثر تأثيرا بالغا فى الفلسفة التحليلية الحديثـــة ، وقوام الجانب الرئيسى من تاليفه هـــو مجمـــوعة من البحوث الدقيقة التى يمحص فيها الطريقة التى تستخدم بها الألفاظ على النحو المألوف ، دون أن يشـــير مباشرة الى المشكلات التقليدية فى الفلسفة • ويقدم أوستن عرضا موجزا جديرا بالاعجاب للأسباب التى دفعته الى هذا الاجراء فى مقالته « التماس للمعاذير » ، فهو يرى باختصار أن التفرقات التى يتضمـــنها الاستخدام المألوف للغة هى ألطف مما نظن عادة ، ومن المرجح أنها فى ذاتها قيمة ومثيرة للاهتمام • ولقد يضيف أوستن الى ذلك أن الفيلسوف يخطىء من حيث المبدأ اذا هو انصرف الى بحث التصورات العقلية قبل أن يعنى بتقدير الموارد التى هى تحت تصرفه – فاذا لم يكن هـــذا البحث الذى يتناول اللغة الراهنة هو الغاية النهائية للفلسفة ، فهو على الأقل بدايتها التى لا بداية قبلها ؛ وهو لا يزعم أن جهوده تستوعب كل ما قد يود الفيلسوف أن يقوم به دون أن يجاوز مجاله المشروع •

وأشهر مقالات أوستن وأشدها تأثيرا هى

المقالة التى يمحص فيها فكرة المعرفة ، والتى عنوانها « العقول الأخرى » . فلقد شرح فى هذه المقالة لأول مرة فكرته عن « الأدائى » أو « العبارة الأدائية » ؛ فالعبارات الأدائية أفعال كلامية هى فى ذاتها أداء لفعل ما كما هى الحال فى قولك «انى أعد» ، حيث يكون قولك فى ذاته وعدا وليس مجرد عبارة تدور حول وعد .

أوغسطين : (٣٥٤ – ٤٤٠) ، القديس ، ويعرف أيضا باسم اورليوس أوغسطينوس وبأوغسطين الايبونى ؛ ولد فى طاجسطا من أعمال نوميديا (سوق اهراس بالجزائر على الحدود التونسية) . كانت أمه مسيحية ، أما أبوه فكان وثنيا ؛ وتلقى أوغسطين دراسة وافية فى البيان ، وهى دراسة قد غلبت عليها روح شيشرون . انصرف عن المسيحية قبل أن يبلغ العشرين ، وماصد عقله عنها الا سذاجة كتبها المقدسة أسلوبا ومضمونا أكثر مما صده عنها غرابة تعاليمها ، يضاف الى ذلك أن القواعد التى سنتها المسيحية للسلوك لم تكن توافقه . وما ان بلغ الشباب المبكر حتى كان قد استقر به المقام فى قرطاجنة متخذا له عشيقة ، وشاغلا منصب أستاذ للبيان .

اشتعل عقله النشط الطلعة بحب الفلسفة بعد اطلاعه على كتاب «هورطانسيوس» لشيشرون، وهو كتاب قد فقد ؛ قرأ أوغسطين هذا الكتاب فى الثامنة عشرة من عمره ، فدفعه هذا الى مغامرة ذهنية أدت به الى المانوية، ثم الى مذهب الأكاديميين فى **الشك** الذى يتناول كل شيء ، ثم الى **الأفلاطونية الجديدة** حينما أسند اليه فى ذلك الوقت تقريبا منصب أستاذ للبيان فى ميلانو ؛ وانتهت به أخيرا فى سن الثانية والثلاثين الى ما كان يسميه عادة بالمسيحية الكاثوليكية . وعمد فى ميلانو فى عيد الفصح سنة ٣٨٧ بعد تسعة شهور من تحوله الى المسيحية .

وفى عام ٣٩١ عين كاهنا ، ثم عين فى عام ٣٩٥ أسقفا لمدينة ايبونارجيوس (مدينة « عنابه » على الساحل الجزائرى) ، وسرعان ما أهلته عبقريته الفطرية واخلاصهالغيور لواجباته الرعوية (الكنسية) ليكون الزعيم الفكرى للكاثوليكية الافريقية ؛ وبعد فترة قضاها أسقفا زادت على الثلاثين عاما حاز فى أثنائها شهرة طبقت أرجاء الامبراطورية (الرومانية) ، توفى فى ايبونا فى ٢٨ أغسطس ٤٣٠ ، أى فى الوقت الذى كان فيه برابرة الواندال يحاصرون المدينة .

اننا نخطىء خطأ جسيما اذا نحن اعتقدنا أن فى مقدورنا تقويم فلسفة أوغسطين تقويما علميا بمعزل عن تفكيره اللاهوتى ؛ ذلك أن تفكيره ما يفتأ منصبا على ما هو عينى اذ هو دائما تعبير عن تجربته الخاصة ، وقد كانت هذه تجربة تحوله الى المسيحية التى تلتها حياة أنفقت فى تعليمها ؛ وكانت المسيحية فى نظره هى الفلسفة الحقة ، وما كانت المدارس الوثنية للفلسفة الا مذاهب لاهوتية شتى زائفة أو معيبة .

لكن الحقيقة واحدة ، وهى الهية (بل هى فى الواقع الله عينه) ، والوصول اليها سعادة beatitudo ؛ ويعرف أوغسطين السعادة بأنها الاستمتاع « بالحقيقة » . من هنا اتسمت حياته فى انجذابها نحو « الحقيقة » بنوع من البساطة الرفيعة ؛ ففى البدء كان طلب «الحقيقة» ، ثم كان الكشف عنها عند تحوله الى المسيحية ، وبعد ذلك كانت حياة أنفقت فى استقصائها .

والحكمة هى التى تهبنا معرفة « الحقيقة » ، ومن ثم فطلب « الحقيقة » طلب للحكمة . ومن أوائل المشكلات الفلسفية التى شغلت أوغسطين مشكلة الطريقة التى يمكن للانسان بها أن ينتقل من كونه غير حكيم الى أن يكون حكيما ؛ فلكى يتم له هذا الانتقال عليه أن يرغب فى الحكمة التى يفتقر اليها ، لكن الرغبة تتضمن العلم بالشيء المرغوب فيه ؟ فرغبة الحكمة اذن تتضمن الافتقار اليها والوصول اليها – أى معرفتها – فى نفس الوقت .

ولقد انتقلت الى أوغسطين هـــذه المشــكلة عن الأكاديميين الذين كانوا يرون أن قوام الحكمة هو أن نعرف أننا لا نستطيع أن نعرف شيئا ، وقد استعان بها فى كتابه « فى فائدة الاعتقاد » ، وهو كتاب يرد به على أصدقائه المانويين الذين كانوا يعتقدون أن لديهم اجابات عن جميع الأسئلة · وقد خلص نفســه بالجدل من طريق الشــك المسدود مستعينا فى ذلك بما سمى بالكوجيتو الأوغسطينى ، وهو : « اذا كنت مخطئا ، فأنا موجود » (Si fallor, sum) · لـــكن منهجه الحقيقى كان أبعد المناهج عن المنهج الديكارتى الذى لنا أن نسميه بمنهج الايمان المنظم ؛ فلقد كان من بين نصوصه المحببة ذلك النص الذى يقول : « لا سبيل الى الفهم بغير الايمـــان » ، اشعيا الاصحاح ٧ ، ٩ الآية ٢٠ · (كان بطبعه يفكر مســتعينا بالنصــوص ، وكان كلما تقــدم به العمر زاد اصطباغ تفكيره وتعبيره بطابع الكتاب المقدس) · فالايمان وحده هو الذى يمدنا بالأساس الذى لابد أن يبدأ منه طلب الحكمة، ذلك لأنه معرفة تمكننا من محبة الشىء المعروف ، وفى نفس الوقت هو جهل يكون الحب معه بمثابة الرغبــة فى المعرفة ولم يبــلغ بعـــد أن يكون اســـتمتاعا بها ؛ ولقـــد كان تحول أوغسطين (الى المسيحية) هو استكشافه للحكمة عن طريق الايمان وبداية لاستقصائها عن طريق التعقل ·

يتكشف لنا هذا المنهج على أوضح نحو فى كتاب أوغسطين « فى الثالوث » · وفى هذا الكتاب نســـتطيع أيضـــا أن نقدر مدى نزعة أوغسطين الأفلاطونية وتأثيرها ، فصورة الكون عنده تقوم على أســـاس من الجدل الأفلاطونى ؛ فهنالك العـــالم الخارجى والعالم الباطنى ، العالم السفلى والعالم العلوى ، المحسوس والمعقول ، الجسدى والروحى. والتقدم فى طريق الحكمة حركة يتجه بها العقل الى الباطن والى أعلى نحو الله فى القمة والمركز ، هـــو انفتاح العقل لاشراق الحقيقة التى لا تتبدل ، تلك الحقيقة التى تتخذ مكانها فى الباطن وفى العـــلا ومن الميسور دائما أن نعاين تلك الحقيقة ، على شريطة أن تكون البصيرة قد زكت بالايمان ؛ لكن هذا التقدم ـ بتعبير آخر ـ هو تحسس الانسان لطريقه عودا فى درب التأثير الذى يتجه الى أسفل والى الخارج ، والذى يؤدى الى مشاركة العلوى أو تجسيمه فى السفلى ، أو مشاركة الخالق أو تجسيمه فى الخليقة ·

وان لفظة « الخالق » لتوحى بالحـــدود التى تنتهى عنـــدها أفلاطونية أوغســطين ؛ ففكرته الرئيسية فيما يتعلق بالصورة الالهية المتمثلة فى العالم وفى الانسان أقرب الى الكتاب المقدس منها الى الأفلاطونية ، وتقوم على مبدأ الخلق الذى ينتمى برمته الى الكتاب المقدس · وبفضل هـــذا المبدأ أيضا استطاع أوغسطين أن ينظر الى العالم المادى بتوقير كان محالا أن يستشعره الأفلاطونى الملتزم لمذهبه ، فقد كان الهدف من رؤياه هو بعث البدن وليس هو تحرير النفس من سجن البدن ؛ كما أن مبـــدأه عن الشر بوصفه عدما أو بوصـــفه افتقارا ونقصا فى النظام المناسب ، يدل على استقلاله عن الأفلاطونية الذى تم له بسهولة بقدر ما يدل على خلاصه من المانوية ·

والتجسد مبـــدأ لا يتفق مع ما يتصف به الأفلاطونيون من نزعة روحيـــة مغالية ومن نزعة ذهنية لكنه يتلاءم فى يسر مع عالم أوغسطين الذى هو صورة لله · وأما صورة الله فى الانسان فقد شوهتها الخطيئة ، وهى التى تفسد النظام الالهى وتكدر السطح الصافى ؛ لكن هذه الصورة تستعاد عن طريق تجل متعال للنظام الالهى ، وفى هذا التجلى تكفر الكلمة ـ وهى صورة الله بحق ـ عن الكبرياء بالمذلة ، وعن العصيان بالطاعة ؛ وتستعيد الحياة بالموت المستمر ، والبراءة بتحمل عواقب الاثم · ان الصياغة الجدلية التى يقرر بها القديس بولس والقديس يوحنا مبدأ التجسد ، لهى صياغة يستجيب لها أوغسطين البيانى المحنك استجابة مباشرة ·

ان « الكلمة » فى تجسدها هى « طريق »

العودة أمام الانسان الى « الكلمة » التى هى «الحق»، وهى «الطريق» قدما الى المسيح المرفوع الى السماء الذى هو « الحياة » • ولابد أن تأتى العودة من أعلى تماما كما يأتى الخلق من أعلى ، فلله المبادأة فى كل الأمور ؛ ومن هنا كانت تعاليم أوغسطين فى الرحمة الالهية • ولا سبيل الى تبرير الحرية الانسانية تبريرا كاملا الا اذا سلمنا تسليما غير مشروط بأنها مستمدة من الحرية الالهية ؛ وتتبدى لنا الرحمة الالهية فى البر الالهى « فهكذا أحب الله العالم ... » ،واستجابة الانسان هى استجابة بر ، ويكاد أوغسطين يقول انها طبيعية كما يكون سقوط كتلة من الخشب طبيعيا ، قال « الحب هو وزنى» (amor meus pondus meum).ولماكانت نظريته فى الأخلاق تصدر – اذن – عن الرحمة الالهية قبل أن تصدر عن الارادة ، ومن علاقة الحب الشخصية قبل المبدأ المجرد ، فانها تخلو تماما من تلك النزعة التطهرية القاسية التى كثيرا ما نسبت اليها ، والتى كانت أقرب الى أن تكون صفة مميزة لمذهب الفلاغوسية (١) ؛ ذلك المذهب الذى كان أوغسطين يحاربه بقوة •

اير ، الفرد جولز : الزميل بالأكاديمية البريطانية (١٩١٠ –) ، ولد فى لندن ، وتلقى تعليمه فى ايتون وأكسفورد حيث شغل فيما بعد مناصبأكاديمية فكان طالب أبحاث بكلية كرايست تشيرش ، ثم زميلا بكلية وادم ، وفى الفترة من ١٩٤٦ الى ١٩٥٩ شغل كرسى جروت لفلسفة العقل والمنطق بجامعة لندن ، وفى ١٩٥٩ عين فى كرسى ويكم للمنطق بأكسفورد • وقد اشتهر بأحاديثه فى الاذاعة ، وظهر على شاشة الاذاعة المصورة •

أصاب اير الشهرة فى سن مبكرة بوصفه مؤلف كتاب « اللغة والصدق والمنطق » (١٩٣٦)، وهو مؤلف قد كان له أثر كبير فى جعل العالم الناطق بالانجليزية على الف بفلسفة **الوضعية المنطقية** ؛ ولما كان الكتاب يقوم على معرفة مباشرة ب **جماعة فيينا** ، فهو يعد من أوضح المؤلفات وأصرحها التى تعرض هذا الموضوع فى أية لغة من اللغات ، يضاف الى ذلك أنه يمثل من بعض النواحى تركيبا يؤلف بين الاتجاهات **التجريبية** فى بريطانيا من ناحية وفى القارة الأوربية من ناحية أخرى • ويتفق اير مع هذه الأخيرة فى رفض **الميتافيزيقا** وقصر الفلسفة على **التحليل** ، لكن تصوره للمنهج التحليلى – وهو ترجمة التعبيرات المشكلة الى لغة اصطلاحية أكثر وضوحا من الناحية المنطقية – لا يختلف كثيرا عن تصور مدرسة كيمبردج • وهو يستخدم هذا المنهج على نحو يطابق اتجاه هذه المدرسة تمام التطابق ليحل المعضلات التقليدية فى نظرية المعرفة ؛ فالموضوعات المادية (فى نظرة) – على سبيل المثال – ليست « مركبة » من **المعطيات الحسية** ، لكن العبارات التى يرد فيها ذكر الأولى (الموضوعات المادية) ، يمكن أن « ترد » من الوجهة المنطقية الى عبارات لا يرد فيها الا ذكر الثانية (المعطيات الحسية) • هذه النزعة **الظاهرية** اللغوية يعرضها اير باعتبارها حقيقة قد عنت من قبل **لباركلى وهيوم** فى كتاباتهما ؛ وفضلا عن الطريقة التى يتناول بها كتاب اير المذكور القضايا الأخلاقية (باعتبارها عبارات « وجدانية » وليست قضايا تقرر الواقع) وهى طريقة مثيرة للجدل ، فان السمة الأساسية الأخرى التى يتميز بها كلامه (فى كتابه المذكور) هى اقتراحه أن نجعل لمبدأ التحقيق صورة أضعف من صورته المعروفة ، يكون الغرض منها استبعاد الميتافيزيقا فى الوقت الذى نحتفظ فيه بدلالة بعض القضايا الأخرى التى هى – فيما يعتقد – أكثر نفعا للعلم ؛ لكن اير قد تبين أن المشكلات التى عليه أن يواجهها فى صياغته لمبادئه هى أضخم مما كان يتوقع ، فكان أن راجعها مع غيرها من الأمور فى مقدمته للطبعة الثانية (١٩٤٦) •

---

(١) نسبته الى فلاغيوس (٣٥٥ – ٤٢٥ تقريبا) ومن تعاليمه ان الانسان يولد بلا خطيئة فلا ضرورة للتعميد •

(المراجع)

وقد خصص اير الجانب الأكبر من مؤلفاته التى ظهرت بعدئذ لتقوية موقفه فى ضوء النقد الذى وجه اليه عقب صدور كتابه · وهو فى هذه المؤلفات ما يفتأ يشن الهجـــوم مرة بعد مرة على نفس المشـــكلات المعرفيـــة (أى المتعلقة بنظرية المعرفة) وبنفس الأسلحة الى حـــد كبير ، لكننا نلمس فيها أنه أقل استعدادا مما مضى لأن يدعى النهائية لنتائجه ؛ فمـــا يزعمه الادراك الفطرى لنفســـه من القدرة على معرفة العـــالم الخارجى ومعرفة الماضى ومعرفة الذات ومعرفة الأشخاص الآخرين ، وضع فى مؤلفاته هذه موضع التمحيص لا « لترد » الى أصولها أو لترفض ، ولكن لتجلية المسوغات المنطقية التى تسوغ لنا التسليم بها ·

وقد انتهى اير شيئا فشيئا من متابعته لهذا البحث الى أن يشك فى امكان تحليل ما يقال من عبارات عن الأشياء المادية ، الى أقوال تقرر حدوث المعطيات الحسية سواء كان هـــذا الحدوث واقعا بالفعل أو ممكنا ؛ وانتهى به الأمر الى التخلى عن نزعته الظاهرية · ويبدو أن خير وصف لموقفه الحالى هو أنه موقف فيلسوف ينزع بعقله منزعا تجريبيا تحليليا ؛ يتشكك فى المزاعم الشائعة التى تقال فى صالح « اللغة الجارية » ، دون أن يرتبط بأى التزام يربطه بأية مدرســـة أمكن تحديدها تحديدا حاسما ·

ايربان ، ولبر مارشال : (١٨٧٣ ــ ١٩٥٢)، فيلســـوف أمريكى وأحـــد المدافعين عن المذهب المثالى فى الفلســـفة ؛ انصب اهتمامه الرئيسى على نظرية القيمة وعلم اللغات ، وأهم مؤلفاته هى ما يأتى : « نظرية القيمة » (١٩٠٩) ، « العالم المعقـــول والميتافيزيقا والقيمة » (١٩٢٩) ، « أسس علـــم الأخلاق » (١٩٣٠) ، « اللغـــة والحقيقة » (١٩٣٩) ، «ما وراء الواقعية والمثالية» (١٩٤٩) ·

الايليون : الايلى هو الاسم الذى أطلق على الفيلســـوف بارمنيدس وتابعـــه زينون ، وهمـــا قد عاشا فى ايليا (مستعمرة اغريقيـــة بجنوب ايطاليـــا) ، وذهبا الى أن الواقع الحقيقى لابد أن يكون واحدا غير متغير ، والى مايقتضيه ذلك من أن عالم الحس المتكثر ليس بناء على ذلك الا وهما · وقد عد ميليسوس من ساموس الذى ازدهر حوالى ٤٤٠ ق·م· ايليا كذلك لأنه قبل هذه الآراء ؛ وقد عدل ميليسوس آراء بارمنيدس بأن رأى أن الوجود لا متناه أى بلا نهاية وغير مادى ، كما أنه قد وضع حجة صريحة ضـــد الاحســـاس : فنحن ندرك باحساسنا كثرة من الأشـــياء الا أننـــا مع ذلك ندرك أيضا أن الأشياء تتغير ، وهذا مستحيل من الوجهـــة المنطقية بناء على المقدمات الايلية · واذن فالادراك الحسى باطل ، واذا كانت هناك كثرة من أشياء فلابد أن تكون من نوع الواحد الايلى ذاته · ولعل هـــذه النتيجة قد ســـاعدت **لوقيبوس** فى تصـــوره **للذرية** · وكثـــيرا ماعد **اكسانوفان** فى العصور القديمة ايليا بدوره ، وذلك لما بين الهه الواحد والوجود الواحد الذى قال به بارمنيدس من تشـــابه سطحى ؛ لكن المنحى المنطقى الذى ينحوه استدلال بارمنيدس جد مختلف فى أساسه عن فلسفة اكسانوفان ، وهى التى ليست سوى عكس لاتجـــاه هوميروس نحو تشـــبيه الآلهة بالانســـان ، بحيث لم يكن هنـــاك بين المفكرين (بارمنيدس واكسانوفان) صلة وثيقة · وقد كان للايليين ــ ولزعيمهم بارمنيدس بصفة خاصة ــ تأثير عميق على تطور الفـــكر قبل سقراط ؛ فقد استبدلت بالواحدية المادية التى قال بها فلاســـفة ملطيـــة والواحـــدية التركيبية التى قال بهـــا **هرقليطس** مذاهب تتصـــور كثـــرة من عناصر ثابتة فى جوهرها ، وهى مذاهب كان عليها حينئذ أن تواجه مسألة صدق الاحساس · انظر أيضا **الفلاسفة قبل سقراط** ·

(ب)

باركلى ، جورج : (١٦٨٥ ــ ١٧٥٣) ، ولد

فى ايرلنـــدا بمنطقة كيلكنى • كان أجـــداده من الانجليز البروتستانت ، لـــكن باركلى قضى سنيه المبكرة وسنيه المتأخرة بأكملها فى أيرلندا ، وهـــو وان كان قد قضى حيـــاته تابعا للمذهب الانجليكانى ، الا أنه يبدو كما لو كان يعد نفسه أيرلنديا بصفة قاطعة • تلقى باركلى تعليما ممتازا بكليـــة كيلكنى أولا ، ثم ابتداء من عام ١٧٠٠ بكلية ترينتى بدبلن حيث عين فيما بعد زميـــلا لعدة سنوات • رسم قسا فى سنة ١٧٠٧ ، وصار نائبـــا لأسقف درى ثم أسقف كلوين بعد ذلك بعشر سنوات ؛ تزوج فى عام ١٧٢٨ ، وتوفى فى عام ١٧٥٣ بينما كان يشرف على الحاق ابنه بكلية كرايست تشيرش باكســفورد ، وقبره موجـــود بالكاتدرائية هناك •

وحياة باركلى جديرة بالاهتمام بغض النظر عن كتاباته الفلسفية ، وترجع هذه الأهمية على وجه الخصوص الى تلك المحاولة الغريبة التى قام بها فى أواسط عمره لاقامة جامعة فى برمودا ؛ وكان الغرض الخاص من هذا المشروع هو التبشير. ولم يكن باركلى يرجو أن يجتذب الى كليته أولئك الذين نزحوا الى المستعمرات الأمريكية وأقاموا بها فحسب ، لكنه كان يرجو كذلك أن يجتذب اليها بعض الأهالى الأصليين من الهنود ، وهناك يدربون ليصيروا قساوسة للدين ورسلا للثقافة • ولقـد استطاع باركلى – الذى كان على جانب كبـــير من النشاط والقدرة على الاقناع والجاذبية الفطرية – أن يحرز تأييدا شعبيا ورسميا كبـــيرا لمشروعه ، وحصل على ترخيص بانشاء الجامعة وعلى مبـــلغ طائل من المال عن طريق التبرعات الخاصـــة وعلى وعد من البرلمان باعانة حكومية من الأموال العامة• لكن مشروعه كان فى الواقع غير قابل للتنفيذ ، وقد تبين الناس ذلك فى نهاية الأمر ؛ فبرمودا – وهذا ما لم يدركه باركلى على نحو واضح – جد بعيدة عن القارة الأمريكية بحيث لا تصلح موقعا ملائما لتحقيق أغراضه • وبعد أن رحل الى أمريكا فى عام ١٧٢٨ ، أخذت عوامل التردد والشكوك تسود وطنه ؛ وقد بقى باركلى فى الخارج ما يقرب من ثلاثة أعوام منتظرا أن تدفع اليه المنحة ، لكن رئيس الوزراء « والبول » أعلن فى عام ١٧٣١ أن الحكومة لن تحقق له آماله ؛ وما زال البيت الذى بناه باركلى وأقام فيه بنيوبورت فى رود آيلاند (فى الولايات المتحدة) قائما حتى وقتنا الحاضر •

كتب باركلى مؤلفاته التى يرجع اليها الجانب الأكبر من شهرته عندما كان شـــابا فى مقتبل العمر ؛ فهو فى الوقت الذى زار فيه انجلترا لأول مرة سنة ١٧١٣ – وكان حينئذ فى الثامنة والعشرين من عمره – كان قد نشر بالفعل كتابه « محاولة من أجل نظرية جديدة فى الرؤية » (١٧٠٩) ، وكتابه « أصول المعرفة البشرية » (١٧١٠) ؛ كما نشر فى ذلك العام نفسه (عام زيارته لانجلترا) كتابه « ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس » • وهـــو فى كتبه المتأخرة لم يضف من الجـــديد الا القليل الى دفاعه عن آرائه التى اعتنقها فى ذلك الوقت المبـــكر وتفســيره لها وتقويمها فى بعض مواضع قليلة الأهمية ؛ بل الواقع أنه – كما يتضح لنا من رســائله – ظل لفترات طويلة من حياته المتأخرة لا يشغل فكره بالفلسفة على الاطلاق ؛ فهو من هذه الناحية يختلف على نحو يستوقف النظر عن لوك ، الذى لم يظهر مؤلفه الرئيسى الا حينما قارب الستين من عمره • والواقع أن باركلى الفتى الذى تعرف على كتابات لوك فى وقت مبـــكر من عمره يميل عادة الى أن يشـــير الى أفكار لوك على أنها أفكار شيخ طاعن فى السن ، وعلى أنها فى حقيقة الأمر مثيرة للاعجاب اذ تصـــدر عن رجل تقدمت به السن على هذا النحو •

ان باركلى ظاهرة من أكثر الظواهر استيقافا للنظر ، بل الواقع أنه ظاهـــرة فريدة فى تاريخ الفلسفة ؛ فقد كان فى تاريخ الفلسفة كثير من الفلاسفة الذين أقاموا نسقات ميتافيزيقية تتسم بالجرأة والشمول وبالغرابة فى كثير من الأحيان ، وقد كان هنالك أيضا بعض الفلاسفة – وخاصة

في المأثور الفلسفي الانجليزي ـ ممن انصرفوا الى توضيح « الادراك الفطري السليم » والدفاع عنه ، ثم كان هنالك من المفكرين من كرسوا جهودهم للدفاع عن الايمـــان الديني ؛ لكن باركلي يتفرد بمأثرة فذة هي أنه استطاع ـ ببراعة ومهارة مثيرة للدهشة ـ أن يضطلع بجميع هذه المهام في وقت واحد • وكانت هـــذه المأثرة على توافق كامل مع مزاجه الذي كان يجمع بين ميـــل الى النســق الميتافيزيقي الطامح ومعتقدات دينية قوية واحترام راسخ للادراك العادي السليم ، لكنه لم يستطع أن يصوغ نظرياته بحيث تمنحه الرضى العقلي أيضا الا بفضل نفاذ بصيرته وقوة ذهنه ؛ الا أن تأليفه بين هذه المهام التي تتضارب عادة تأليف غير وطيد البنيان بغير شـــك ، وقليل من قرائه هم الذين استطاعوا أن يتابعوه في هذا التأليف • ولقد نظر اليه الناس في بادىء الأمر ـ وهـــذا ما أصابه بالكدر الشـــديد ـ على أنه « مجرد » فيلسوف ميتافيزيقي جامح الخيال ، لكنه وجد فيما بعد من يدافعون عنه بين حين وآخر باعتباره « مجرد » نصير » للادراك الفطري السليم » ؛ لكننا اذا أردنا أن ندرك نظرياته بكل مافيها من قوة ، فلزام علينا أن نتبين كيف امتزجت في هذه النظريات ثلاثة جوانب متباينة •

اننا نستطيع أن نفهم موقف باركلي على خير وجـــه اذا نحن قارناه بموقف لوك ، والواقع أن هذه الخطة انما تتابع مجرى موقفه ذاك في تصوره التاريخي بالفعل ؛ فلقد كانت صورة العالم كما وجدها باركلي لدى لوك حينما كان يقرؤه طالبا كما يلي تقريبا : العالم في حقيقته ـ وفقا للوك ـ نظام ميكانيكي من أجسام في المكان؛ فهو عالم «مصنوع» في حقيقة الأمر من المادة، والأجسام المادية لا تتصف الا بتلكم الصـــفات التي يستلزمها الطابع الميكانيكي لسلوكها ـ أي أنها تتصف « بالصلابة ، والشـــكل ، والامتداد ، والحركة أو السكون ، والعدد » • وتؤثر هذه الأجسام ـ من بين ما تؤثر فيـــه ـ على حواس الكائنات البشرية التي لهـــا عقول ـ أي « جواهر غير مادية » ـ كما أن لهـــا أبدانا ؛ وعند حدوث هذا التأثير يؤدي التنبيه الميكانيكي للحواس والمخ الى نشوء « الأفكار » في العقل ، وهذه الأفكار هي في حقيقة الأمر ما يعيه المشاهد من أشياء • وهـــذه الأفكار تمثل من بعض الجوانب طبيعة « العالم الخارجي » تمثيلا صادقا ، لكنها لا تقـــوم بهذا التمثيل الصادق من جوانب أخرى ؛ فالأفكار الخاصة بالصوت واللون والرائحة على سبيل المثال ليس لها من مقابلات واقعيـــة تطابقها في العالم ، فما هي الا حالات يتأثر فيها المشاهد بحـــكم تكوينه ذاته بالمنبهات الميكانيكية المناسبة • لكن سرعان ما انتهى الأمر بباركلي الى أن ينظر الى هـــذه الصورة للعالم على أنها صورة مثيرة للسخرية وخطرة ومنفرة في وقت واحد ؛ فهي مثيرة للسخرية ـ فيما اعتقد ـ لأنها كانت تؤدي على نحو بين الى نزعة تشككية جامحة تتعارض مع الادراك الفطري السليم ، اذ كيف يمكن لمشاهد لا يعي شيئا غير أفكاره أن يعرف « أي شيء » عن « العـــالم الخارجي » الذي قال به لوك ؟ على أن لوك نفسه قد قرر ـ وفي هذا مافيه من بطلان ـ أن اللون على ســـبيل المثال سمة ظاهرية وليس سمة واقعية من سمات العالم ؛ لكن كيف أتيح له أن يعرف أن تأملنا لأفكارنا يطلعنا على نحـــو صحيح ـ من أية ناحية من النواحي ـ على طبيعة العـــالم كمـــا هي بالفعل ؟ فما على الفيلسوف المتشكك الا أن يشـــير الى احتمال أن تكون أفكارنا مضللة ـ لا من بعض النواحي فحسب ، ولكن من جميع النواحي ـ فيما يتعلق بطبيعة الأشياء • وانه لمن الواضح أن لوك لا يستطيع عندئذ أن يواجه مثل هذا الرأي ؛ وبهذا يكون لوك قد أسلم نفسه الى ذلك الرأي المثير للسخرية القائل بأن الأشياء ـ اذا قصرنا أنفسنا على ما « نعرفه » ـ قد تكون في العالم (الخارجي) مباينة تمام المباينة لما نظنه فيها ، ولعل هذه الأشياء ـ اذا قصرنا أنفسنا على ما «نعرفه» ـ غير موجودة ؛ ولا شك أن هذا الرأي منفر لأي انسان ذي عقل سليم •

لكن يضـــاف الى ذلك أن مذهب لوك كان — فيما يعتقد باركلي — خطرا غاية الخطورة ؛ فهو الى جانب كونه يقدم تبريرا عاما للنزعة الشكية يميل الى المادية والالحاد ، وهـو بذلك يميل — فى رأى باركلي — الى تقويض الأخلاق • فقد أدخل لوك الله فى مذهبه باعتباره مصمما وخالقا ومحركا « لمكنة » العالم الكبرى ، ولـــكن كيف يمكنه أن يثبت أن المادة ذاتها ليست أزلية ؟ واذا كانت المادة كذلك ، أفلا يجعل مذهبه من الممكن — بل ومما يتفق مع العقل — انكار وجود الله كلية ؟ زد على ذلك أن لوك نفسه قد ذهب الى أن الوعى ينتمى الى « الجواهر غير المادية » وهى التى كان لوك يود بغير شـــك أن يعدها أنفسا خالدة ؛ لكنه اعترف بأن ليس فى مقدوره أن يدحض ذلك الرأى المضاد القائل بأن الوعى قد لا يكون سوى خاصية من خواص المادة ، وبأنه — بناء على ذلك — متوقف فى وجوده على دوام بعض الشروط الفيزيقية المادية • وهكذا كانت نظريته عرضة الى حد ما لأن تبيح — ان لم تكن تشجع بالفعل — انكار وجـــود الله وخلود الروح ، وبهذا الانكار ينهار الدين فى رأى باركلي وتنهار معه الأخلاق •

ومن الواضح أخيرا — وان يكن باركلي قد قرر هذا فى عبارة أقل صراحة — أن الفكرة القائلة بأن « العـــالم » مكنة ضخمة كانت تحرج صدره وتنغره ؛ وكانت تلكم المجازات التى يبتهج بها لوك عن الساعات والمكنات والعجلات والزنبركات تبعث التقزز فى نفس باركلي الى أقصى الحدود • فقد كان يشعر أن العالم « لا يمكن » أن يكون على هـــذا النحو حقا — وخاصة اذا كان اعتقادنا أنه كذلك يقتضى أن نقرر أن مظهره الفعلى خادع لنـــا — « فجمال الخليقة كما تراه الأعين » ليس فى واقع الأمر سوى « وهج وهمى زائف » ، فلماذا ننكر شهادة حواسنا لا لشىء الا لنعتقد أن العالم منفر الى هذا الحد ؟

من هنا عن لباركلي — وقد خطر له هذا فيما يشبه الالهام — ما بدا له على أنه وســـيلة جريئة ولكنها بسيطة بديعة لاستئصال كل تلك الفظائع والأباطيل دفعة واحدة ؛ فما كان الأمر يقتضى منه الا أن « ينكر وجود المادة » • اذ ماذا عساها تكون النتـائج التى تترتب عـلى ذلك ؟ أولا ؛ لن يكون لهذا الانكار أدنى تأثير على مجرى خبرتنا اليومية كما تحدث بالفعل ، فنحن باعتراف لوك نفسه لا نعى قط فى واقع الأمر سوى أفكارنا ، واذن فانكار وجود «الأشياء الخارجية» التى يزعمها لوك، تلك الأجسام المادية ، لا يستتبع انكار أى شىء مما قد دخل فى خبرتنا • وهو فى واقع الأمر يدع آراء غير المتفلسفين من الناس على حالها دون أن يمسها بسوء ؛ لكن هـــذا لا يكفى ، اذ ينبغى أن يضع هذا الانكار نهاية لتساؤل المتشككين ، لأن لوك قد اضطر الى أن يسلم للمتشككين بأن أفكارنا قد تضللنا فيما يتعلق بطبيعة الأشياء ، وما اضطره الى هذا سوى أنه نظر الى الأشياء باعتبارها شيئا آخر « غير » أفكارنا • أما اذا اتخذنا وجهة أخرى للنظر ، فرأينا أن الأشياء — أى موضوعات الخبرة العادية — ليست الا « مجمـــوعات من الأفكار » ، فسيصبح من المستحيل استحالة قاطعة أن نزعم أن الأشياء قد لا تكون فى حقيقة أمرها كما تبدو لنا ، بل وسيستحيل على نحو أقطع من ذلك أن نزعم أن وجود الأشياء ذاته قابل للشك ؛ ذلك لأن البرتقالة اذا لم تكن جسما ماديا « خارجيا » بل مجموعة من الأفكار ، فبوسعى فى هذه الحالة أن أكون — كما يكون فى الواقع أى انسان ذى عقل سليم بطبيعة الحال — على يقين من أن البرتقالة موجودة وأنها تتصف حقا بما أجده فيها من لون ومذاق وملمس وعبير ؛ اذ يبدو أن الشكوك لا يمكن أن تنشأ بصدد أمر بسيط كهذا الا نتيجة لتقريرنا الذى لا داعى له بأن الأشياء موجودة « بمعزل » عما لدينـــا من أفكار عنها وبالاضافة الى هـــذه الأفكار •

يمكننا بعد ذلك أن ننظر كيف واجه باركلي اعتراضين خطيرين ، أولهما هو الاعتراض التالى :

أفلا ينبغي أن نسلم بأن لأفكارنا « عللا » ؟ فنحن لا نحدث أفكارنا بأنفسنا بأي حال من الأحوال ، ومن الواضح أن أفكارنا ترد الينا من مصدر مستقل عنا ، وماذا عساه أن يكون هذا المصدر ان لم يكن هو « الأشياء الخارجية » في نظرية لوك ؟ هنا يسلم باركلي بأن لأفكارنا عللا ، ولكن النظر اليها باعتبارها مسببة على نحو ما كان يعتقد لوك — فيما يرى باركلي — هو أمر لا داعي له ومستحيل على حد سواء ؛ لا داعي له لأننا نستطيع أن نفترض أن الله هو العلة التي تحدث أفكارنا ، فنستطيع أن نفترض أن الأفكار ترد الى عقولنا على النحو الذي ترد به بترتيبها واطرادها المثيرين للاعجاب ، أقول انها ترد هكذا بارادة الله مباشرة ؛ والواقع أنه من المستحيل — فيما يرى باركلي — أن تكون الأفكار مسببة على نحو آخر ، لأن « التسبيب » معناه « أن تفعل » ، وليس هناك ما هو فعال حقا سوى « ارادة » كائن عاقل ·

لكن قد يعترض ثانيا بأنه اذا أنكرنا وجود « المادة » فماذا يكون مصير الفيزيقا ؟ واضح أنه محال أن نرفض مكتشفات نيوتن وزملائه باعتبارها مجرد أوهام ، لكن المادة في صورة الجزئيات أو « الجسيمات » هي على وجه التحديد تلك المادة التي كشفوا وأثبتوا لها ذلك العدد الكبير من الخواص ؛ فماذا يتبقى لقوانين الفيزيقا من موضوعات تصدق عليها اذا لم يكن هناك حقا أجسام مادية ؟

كانت التأملات الأولى لباركلي فيما يتعلق بهذا الاعتراض أقرب الى المراوغة ، لكنه فيما بعد — وخاصة في كتابه « في الحركة » الذي نشر في عام ١٧٢١ — ابتكر اجابة بارعة براعة تستوقف النظر وان كانت تتخذ اتجاها مضادا لهوى العصر على نحو لا يرجى لها معه قبول · فلقد سبق باركلي كثيرا من فلاسفة العلم المعاصرين الى أفكارهم حين أجاب بأن النظريات العلمية لا تصدق على أي شيء على الاطلاق ؛ نعم لا شك أنها اذا كانت صحيحة فهي « تصدق » على عالم خبرتنا من حيث انها تمكننا من أن نتنبأ بمجرى ذلك العالم وأن نتحكم فيه كذلك الى حد ما ، لكن مهمة هذه القوانين لا تزيد على مهمة الوسائل التنبؤية ؛ فنظرية التكوين الجسيمي للمادة — مثلا — تمكننا من التعبير الرياضي المضبوط الذي تتميز به الصيغ الرياضية ، وهو الذي يمكننا باستخدامه أن نحصل على تنبؤات قيمة لا تقدر ، ولكن ليس هناك مايدعونا الى أن نفترض أن الجسيمات والجزئيات التي تقول بها النظرية موجودة بالفعل ؛ ان افتراضنا أن هناك جسيمات من هذا القبيل ليس الا افتراضا مفيدا من الوجهة النظرية وعلينا أن نتمسك بافتراضه طالما ثبتت لنا فائدته ، لكن لا ينبغي لنا أن نعده حقيقة تقرر الواقع تقريرا حرفيا · واذن فليس هناك ما يخشى منه على متابعة العلم نتيجة لمبادىء باركلي ، وليس على العالم الا أن يعترف بأنه لا يبحث في « طبيعة الأشياء » وانما يعمل على اتقان صياغة الوسائل التنبؤية ·

ينبغي أن نذكر هنا أيضا أن باركلي قد خصص مقدمة كتابه « الأصول » لبحث في اللغة ، لأنه كان يعتقد أن أخطاء المفكرين السابقين وخاصة لوك انما ترجع في جانب من جوانبها الى الغموض اللغوي ؛ وفي ذلك الفصل يفسر باركلي تعبيرات لوك الغامضة تفسيرا أقرب الى التجني ، اذ يفسرها دائما بأبعد معانيها عن القبول وأكثرها تعرضا للتجريح · لكن اصراره على أن ماهية اللغة تكمن في استخدامها ، وعلى وجوب فهم التعبيرات اللغوية فهما مستمدا من استخدامها بالفعل في سياقات محددة، يجعل هذا الفصل من آصل وأشد اضافاته في ميدان الفلسفة تأثيرا ·

ويمكننا أن نذكر مؤلفين من مؤلفات باركلي الأخيرة بايجاز ؛ فكتابه « ألسيفرون » (أو الفيلسوف الصغير) مؤلف مطول اتخذ شكل المحاورة وفيه يناصر باركلي مبادىء الأورثوذكسية الانجليكانية ضد شتى الأنماط التي كانت شائعة

من « التفكير الحر » ومذهب المؤلهة . لكن يعيب الكتاب على الرغم مما فيه من براعة ما يعيب العرف (الدينى) من اصطناع ، وليس له من أهمية كبيرة فى الوقت الحاضر بعد أن ماتت المنازعات التى دعت الى تاليفه . أما مؤلف باركلى الأخير فقد كان كتاب « سيريس » وهو مؤلف غريب الى حد بعيد ، وفيه نجد عرضا لجانب من آرائه المبكرة يتخبط فيه باركلى على نحو غير مألوف ، وهو عرض ثقيل غاية الثقل مصطبغ بصبغة التامل ينتهى به الى بحث فى فضائل ماء القطران ، وهو دواء عمل باركلى على شيوع استعماله ، وجاهد فى سنواته الأخيرة على ترويجه بحماسة غريبة .

وقد قضت مؤلفات باركلى الرئيسية وقتا طويلا قبل أن تحدث أى تأثير فى الفلسفة ، على الرغم من أن كتابه الأول فى الرؤية ، ذلك الكتاب ذو المجال المحدود ، قد نال حظا لا باس به من الشهرة . وقد كانت انتقاداته للوك قوية فى أغلب الأحوال ولقيت استقبالا حسنا ، وكان انتقاله الى مبدئه الخاص العجيب القائل بعالم غير مادى متمركز حول الله ، عالم « وجوده » هو كونه « مدركا » (هو عالم موجود لأنه مدرك) ، وفيه يتصور باركلى الكائنات البشرية فى حوار مباشر مع العقل الالهى - أقول كان هذا الانتقال انتصارا يتصف بالبراعة على اقل تقدير . لكن هذا المبدأ كان من الخروج على المالوف بحيث لم يؤخذ ماخذ الجد ؛ فكون باركلى قد استطاع - بقدر ما يتعلق الأمر بالخبرة الفعلية - أن يصور مبداه على أنه مطابق لآراء العامة المالوفة لم يكن كافيا - كما شعر الناس بحق - لأن يجعل مبداه هو نفسه راى العامة بالفعل . فلم يرحب بباركلى باعتباره نصير الادراك الفطرى السليم ؛ بل ان نقده للوك قد فقد كثيرا من تأثيره لأنه بدا وكأنه يؤدى على نحو مباشر الى موقف أمعن فى الخطأ من موقف لوك . أما فلسفة العلم عنده فقد كانت عندئذ اقل قبولا بكثير مما كان يقدر لها لو أنها عرضت فى أيامنا هذه ؛ فقد كان من المسلم به تسليما عاما فى ذلك الوقت أن النظريات الفيزيقية ليست غير امتداد للملاحظة العادية، وأنها تطلعنا على حقائق من نفس النوع الذى تطلعنا عليه الخبرة العادية . أما اليوم فقد أصبح من العسير أن نعتقد ذلك ؛ لكن لعل الناس قد شعروا - وكانوا محقين كل الحق فيما يتصل بحالة باركلى بالذات - أن انكار ذلك هو بمثابة محاولة مقنعة لتقويض مكانة عالم الفيزيقا ؛ وليس هناك أدنى ريب فى أن باركلى كان يقصد الى ذلك، لكن كان من سوء حظه أنه نفر من « النظرة العلمية الى العالم » حينما كانت هذه النظرة فى أوج سطوتها .

أما طالب الفلسفة العادى الذى يدرس باركلى فى الوقت الحاضر ، فاغلب الظن أنه يعد باركلى رائدا لمذهب الظواهر . ومن المؤكد أن من بين جوانب فلسفته اعتقاده أن الأشياء المادية ليست سوى - أو يمكن أن ترد أو تحلل الى - فئات أو مجموعات من الأفكار على حد تعبيره ، أو من المعطيات الحسية على حد تعبير من جاءوا بعده ؛ زد على ذلك أن هذه الفكرة كانت هى الرد الكلاسى على نظريات الادراك « غير المباشر » كما شرحها لوك فى صورتها الكلاسية . الا أننا لا ينبغى أن ننسى أن باركلى - على خلاف المحدثين الذين جاءوا بعده - لم يكن ينصرف الى تحليل فلسفى محايد بارد ، فقد كانت نزعته الظاهرية بين يديه دعوى اونطولوجية فى اساسها ، ذلك أنه كان يود عن رغبة أصيلة أن ينكر وجود المادة وأن ينكر أن هناك أشياء مادية حقا . والحقيقة أنه كان سعيدا بان يؤمن بان الراى العادى يمكن أن يحلل على ذلك النحو بحيث يتفق مع نظريته الأونطولوجية ، واعتقد أنهما (أى الراى العادى ونظريته الأونطولوجية) « ينبغى » أن يفهما على أنهما متفقان . الا أنه كان على وعى بأنه ميتافيزيقى وليس مجرد فيلسوف تحليل، وكان يقصد عامدا الى ان يكون كذلك ؛ على خلاف لوك الذى كاد الا يفطن الى أنه فيلسوف ميتافيزيقى وليس مجرد فيلسوف تحليل .

لقد لاحظنا فيما تقدم أن المحاولة البارعة التي أراد بها باركلي توحيد الميتافيزيقا مع الادراك الفطري السليم قد انتهت الى نتيجة فلسفية مزعزعة، ولعل مرجع هذا الى استخدامه كلمة « فكرة » على ذلك النحو الذي أخذه عن لوك . فاستخدام باركلي لهذه الكلمة (كاستخدام لوك لها) ليس يتصف بازدواج المعنى بقدر ما هو استخدام غير محدد تحديدا كافيا ؛ فهو حينما يود أن يبرز جانب الادراك الفطري السليم في مذهبه يؤكد أنه يعني بكلمة « فكرة » « الأشياء » التي ندركها بالحس ، لكنه حينما يتحدث باعتباره فيلسوفا أونطولوجيا فيقرر أن « وجود » الشيء هو كونه « مدركا » وأن المادة غير موجودة فهو عندئذ يؤكد أن الأفكار لا توجد « الا في العقل » . من هنا يبدو أننا لو محصنا استخدامه لهذه الكلمة على نحو أدق واضفينا عليها مزيدا من التحديد ، لما فقدت نظريته كثيرا من معقوليتها بقدر ما يصبح من المحال تقريبا بسطها ؛ فهي مزعزعة بقدر ما هي قائمة على أساس مائع في هذه النقطة الرئيسية .

بارمنيدس : فيلسوف يوناني من اليا في جنوبي ايطاليا ، ولد حوالي عام ٥١٥ قبل الميلاد . نظم قصيدة فلسفية بقيت منها شذرات هامة ، وهي تتألف من مقدمة وقسمين: أما المقدمة فتصف بارمنيدس وهو يلتقي بالهة توحي له بالحق الذي نراه مجملا في الجزء الأول من القصيدة ؛ فمن بين الطريقين الممكنين للبحث ، ما هو موجود وما ليس بموجود ، لا يجوز الأخذ الا بأولهما « ذلك لأنك لا تعرف ما ليس بموجود ــ لأن هذا مستحيل ــ كلا ولا يمكنك أن تعبر عنه » . وهكذا أدرك بارمنيدس أن فعل الكينونة السالب الذي أشير به الى الوجود الخارجي كان تصورا مصطنعا ؛ لكن عجزه عن التمييز بين فعل الكينونة حين يكون رابطة بين الموضوع والمحمول وبينه حين يكون مشيرا الى وجود خارجي ، قد أضله حتى جعله ينكر امكان أن يكون فعل الكينونة في صورة السلب حتى يكون رابطة في القضية الحملية . وهذا فيما يبدو يؤدي الى أنه لا يمكن أن يكون ثمة تفريق في العالم الواقعي (لأنه اذا أمكن تمييز ا من ب فعندئذ لا تكون ا هي ب وهذا مستحيل في منطق بارمنيدس) ، وعلى ذلك فان الحقيقة « التي هي الوجود » يجب أن تكون واحدة متجانسة غير قابلة للانقسام باقية على الدوام ساكنة لا تتحرك . ولما كانت سكونية الوجود تستلزم بالضرورة ــ في تلك المرحلة التاريخية ــ أن يكون الوجود جرما مشخصا ، فانه يكون متناهيا من حيث المكان مثله في ذلك مثل « جسم كري تام الاستدارة » . هذا وربما كانت بعض أدلة بارمنيدس ضد اللاوجود قد وجهت بصفة خاصة الى ثنائية **فيثاغورس** ؛ لكنه هو نفسه في القسم الثاني من القصيدة المؤلف من شذرات والذي يعرض « ظنون الكائنات الفانية» عرضا صريحا،وهو قسم «يخدع» (قارئه) ، أقول انه هو نفسه في هذا القسم قد أوجز فلسفة كونية مؤداها أن العالم يتركب من جوهرين أو من « صورتين » متضادتين هما النار والليل ؛ ولابد أن قد كان في هذا القسم عرض مفصل وأنه كان يشتمل على تفسير للفكر وللمعرفة، (وهي نتاج ينتج عن الافراط في أحد الضدين ــ الحار أو البارد ــ في ذلكما الشطرين « النار والليل ») كما كان يشتمل على تفسير للفلك مما ينطوي على نقاط مشتركة مع فلسفة **انكسيمندريس** والغرض من هذا الطريق « طريق الظاهر » غامض ؛ وربما شعر بارمنيدس أن تصوره الصحيح للوجود كان من الصرامة بحيث لا تحتمله الحياة العملية ولا عامة الناس ، فقصد الى بيان أن العالم الظاهر يمكن تعليله بزوج واحد من الأضداد الحسية الظاهرة دون ادخال ما يسمونه بمبادىء الوجود الحق مثل المحدود واللامحدود عند الفيثاغوريين .

بتلر ، جوزيف : (١٦٩٢ ــ ١٧٥٢) ، أسقف ؛ يشغل مكانة لا تنقضي أهميتها في الفلسفة الأخلاقية الانجليزية وفي فلسفة الدين الانجليزية. تفكيره الأخلاقي متضمن بصفة خاصة في « مواعظه

الخمسة عشر » (١٧٢٦) وفي كتابه « رسالة في طبيعة الفضيلة » . أما فلسفته الدينية فيتضمنها كتـــابه « مثال الدين » (١٧٣٦) الذى كانت « رسالته » ملحقا له · هذان الجانبان من تفكير بتلر مترابطان فيما بينهما على أوثق نحو ممكن ، لأن الضـــمير ليس هو الفـــكرة الأســـاسية فى **أخلاقه** فحسب ، لكنه كذلك يكشف لنا كشفا عميق الوقع عن وجود الله وطبيعته · والفضيلة في رأى بتلر طبيعية في الانســـــان ، والرذيلة انتهاك لطبيعتنا اذ هي نوع من تشويه الذات · والطبيعة الانسانية بناء معقد يشبهه بتلر بساعة ذات أجزاء متشابكة تتعاون معا، وبدستور سياسى ، وبجسم له مقوماته من الأعضـــــاء ؛ والتحقق الكامل لهـــذه الطبيعة (وبلوغ الفضيلة) يقتضى اخضاع مختلف عناصرها للضـــمير حسب تدرج مراتبها ؛ فنوازع الجـــوع والعطش والاشتهاء بجميع أنواعه هي قاعدة هـــذا التدرج كما يتصوره بتلر · هـــــذه المجموعة من « الشهوات الجزئية » يهذبها ويتحكم فيها الجود – وهوالاهتمام بخير الآخرين – كما يهذبها ويتحكم فيها حب النفس الذى لا ينظر اليه بتلر على أنه الانغماس فى الشهوات ولكن على أنه ضبط الشهوات وسياستها فى ضــــوء ســـعادة المرء ككل وعلى طول المدى ؛ ذلك أن بتلر قد أنكر أن يكون حب الذات والجود مبـــدأين متضـــادين فيما بينهما ، فالواقع أن ما تمليانه من خطط للسلوك تميل الى التطابق فيما بينها ، وهو تطابق يحدث فى أغلب الأحوال فى هذا العالم ، ويحدث على نحو كامل فى العالم الآخر · والضـــمير في صميمه مبدأ مفكر عاقل ، فهو يرفض أن يرد جميـــع الواجبات الى واجب أعلى مزعوم كاحداث الســـعادة العــــامة ؛ فواجباتنا متعددة ، والله وحده بما له من نظرة محيطة بكل شيء شاملة لكل شيء هو الذى يمكنه أن يتولى تحقيق أكبر نفع ممكن لنا · وثمة قدر من اللاأدرية يسرى فى تفكير بتلر مرده الى شعوره القوى بجهل الانسان (« الموعظة الخامسة عشر » مخصصة لهذا الموضوع) ؛ لكن لعل أجدر سمات فكره الأخلاقى بالبقاء هى ذلك العدد الكبير من التحليلات البارعة التى يتألف منها مذهبه فى علم النفس الأخلاقى ، وهى تحليلات لأفكار من قبيل الصفح والحنق وخداع النفس والرحمة ، ومن بين هذه التحليلات الموفقة بصفة خاصة حججه التى يوجهها ضـــد التفســـير الأنانى الذى قدمه **هوبز** للشفقة ·

وقد قصد بتلر بكتابه « مثال الدين » أن يكون ردا على **مذهب المؤلهة** ؛ فقد ذهب المؤلهون الى أن الدين الطبيعى والدين العقلى ينجوان من كثير من المشكلات العصية الضخمة التى تحيط بدين قائم على وحى مزعوم ، أما بتلر فقد ذهب الى أن ثمة مشكلات مماثلة تتعلق بكلا الميدانين ، وان لم تكن هذه المشكلات قاضية ببطلان أيهما · كتب بتلر يقول : « القصد من الرسالة التالية هو أن أثبت أن تلك الجوانب من القـــانون الأخـــــلاقى والمسيحى التى يعترض عليها ··· مماثلة لمـــا يصادفنا فى دستور الطبيعة وفى مجراها أو فى فكرة العناية الالهية ، وأن نفس الاعتراضات التى تقال ضـــد الأول لا تختلف عن الاعتراضات التى يمكن أن تقال وبنفس القدر من الانصاف ضـــد الثانى ، حيث نتبين أن هذه الاعتراضات هى فى واقع الأمر غير قاطعة ··· » · فبتلر – كما يوحى هذا النص – لا يزعم اليقين القبلى لدفاعه (عن دين الوحى) ، ولكنه يزعم له قدرا من الاحتمال كافيا – فيما يعتقد – للوفاء بحق الايمان ·

برادلى، فرنسيس هربرت:(١٨٤٦ – ١٩٢٤)، فيلسوف انجليزى ؛ لما كان زميلا باحثا بكليـــة ميرتون ، فقــــد قضى فترة نضـــجه بأكملها فى أكسفورد ؛ وكان يعانى ضعفا فى صحته ، وهـــو بطبيعته انعزالى منطو على نفسه · وقد كرس نفسه تكريســـا كاملا للتفكير وللتأليف الفلسفى ؛ وكتب مؤلفاته بأسلوب متألق حاد ذى قوة وحيوية قل أن تجد لها نظيرا فى الفلسفة الانجليزية ·

تأثر فى شــــبابه **بهيجل** وبمن تابعـــه من

المناطقة الألمان ، لكن فلسفته جاءت متفردة لا تنتمي الا اليه وحده ٠

ينقد برادلى فى كتابه الأول « دراسات أخلاقية » النظريات المنفعية من وجهة نظر هيجلية ويضع نظرية لتحقق الذات ، وهى نظرية هيجلية أيضا فى خطوطها العريضة ؛ فالنفس تحقق ذاتها فى حالة كونها عضوا واعيا بذاته فى نطاق الدولة (التى ينظر اليها برادلى باعتبارها وحدة عضوية مؤلفة من كائنات روحية) ، ولا تتحقق فى تهذيب ذاتها بمعزل عن الآخرين ٠ والواقع أن المقالة التى وردت فى هذا الكتاب بعنوان « منزلتى وما تقتضيه من واجبات » هى أفضل عرض موجز فى الانجليزية للتصور الهيجلى للأخلاق ؛ لكن برادلى فى المقالة التالية بعنوان « الأخلاق المثالية » يجاوز هذه الأفكار الهيجلية ، أفكار الوحدة العقلية والحق الأخلاقى كما يتمثلان على نحو فائق فى القانون والدولة ؛ فكثير من المجالات كالعلم والأخلاق والفلسفة ذاتها هى غايات تقصد لذاتها ومجالات تتحقق فيها الذات بمعزل عن الحدود القومية والولاء المدنى ، والأخلاق ذاتها فى نهاية الأمر غير معقولة (بذاتها) وناقصة بحكم طبيعتها الباطنة فيها ، وهى لا تبلغ اكتمالها الا بالانتقال الى الدين.

ثم وضع برادلى بعد ذلك فى كتابه « أصول المنطق » استعراضا كاملا للصور المنطقية ، مبينا كيف تتخذ كل صورة منها موضعها فى سلم العقل البشرى المتدرج ؛ لكنه ما فتىء يؤكد فى كل موضع من مواضع الكتاب أن هذه الصور لا تنشأ الا عن خبرة أساسية من الوجدان المباشر تعجز هذه الصور جميعا عن أن تعبر عن وحدته ، فهى جميعا تتضمن عنصرا من الذاتية والخطأ لا مفر منه ٠

أما كتاب « المظهر والحقيقة » الذى تلا كتاب « المنطق » ، فهو أعظم مؤلف لبرادلى ٠ فى الجزء الأول من هذا الكتاب يخضع برادلى جميع المقولات الأساسية للفكر وللخبرة البشريين يخضعها لنقد جدلى لا هوادة فيه ، ويثبت — بحجج تذكرنا بحجج زينون الايلى وبمفارقات كانت — أن مقولات الكيف والنسبة والجوهر والعلية والمكان والزمان والذات والموضوع تحيط بها جميعا تناقضات لا حل لها اذا أخذناها مأخذ الواقع الحقيقى ، وعلينا اذن أن نرفضها باعتبارها « مظهرا » ٠ أما الحقيقة المطلقة فلابد أن تكون ذات طبيعة تجاوز هذه المقولات جميعا ؛ فالعلاقات متضمنة فى طبائع أطرافها ولا يمكن لنا فهم أى طرف من أطراف العلاقات بمعزل عن علاقاته (التى تربطه بغيره من الأطراف) ٠ وسواء نظرنا الى العلاقات بوصفها خارجية تماما (كما هى الحال فى فلسفة ذرية كفلسفة رسل) أو باعتبارها داخلية تماما كما هى الحال فى فلسفة ليبنتز المونادية) ، فانها تقصر دون الوفاء بمطالب العقل ؛ وعلى ذلك فالأسلوب العلاقى فى التفكير بأكمله — وأساليب التفكير كافة هى فى نهاية الأمر علاقية بطريقة أو بأخرى — لا يمكن أن يزعم لنفسه بلوغ معرفة الوجود الحقيقى؛ ذلك أن الوجود الحقيقى لابد أن يتصف بنوع من التوحد لا نظير له فى مجالات تفكيرنا العقلى ، توحد يعلو على جميع العلاقات ويجاوزها ، توحد لا يمكن أن يهدينا اليه سوى تلك الوحدة المتجانسة التى يتصف بها الوجدان ٠ هذا الوجود الحقيقى المطلق يفرغ نفسه فى مراكز من الخبرة متناهية ليس فى مقدورنا أن ننظر اليها — مع أنها متناهية — على أنها هى ذاتها أفراد الناس ، وذلك نظرا لما يشوب الحياة البشرية بأكملها من عنصر زمانى ٠ وفى الجزء الثانى من « المظهر والحقيقة » يذهب برادلى الى أن كل مقولة من مقولات الخبرة الانسانية — وهى المقولات التى برهن على قصورها النهائى فى الجزء الأول — لابد أن تجد لها موضعا بطريقة أو بأخرى فى نطاق ما هو وجود حقيقى ، وذلك على الرغم من أن هذا الوجود الحقيقى سيأخذها ليحولها عن طبيعتها الى طبيعته ؛ ولكل مقولة منها قدر من الوجود الحقيقى يتناسب مع درجة شمولها واتساقها مع ذاتها ٠

على أن برادلى ـ فى مؤلفاته الأخيرة ـ لم يعد الى موقفه الميتافيزيقى الأساسى ، والى ما يؤدى اليه من نظرة الى الوجود الحقيقى مجاوزة للعقل بل هى نظرة صوفية أو دينية • فهو فى اللحظة التى توفى فيها كان يعمل فى تأليف مقالة طويلة عن العلاقات نشرت مسودتها التى لم يتمها فى ذلك الكتاب الذى نشر بعد موته بعنوان « مقالات مجموعة » ، وتقدم لنا هـــذه المقالة أفضل عرض ممكن لهذا الجانب الرئيسى من فلسفته • لكن برادلى قد دأب دائما على تطوير الحجة الموجبة التى يتضمنها الجزء الثانى من « المظهر والحقيقة » ، وذلك بأن يؤكد ـ على نحو يزداد قوة ـ ما نجـــده من صـــدق جزئى فى مختلف المقولات المنطقية والمعرفية ، تلك المقولات التى ظن كثير من قرائه أنه كان يرمى الى تقويضها تقويضـــا كاملا ، وبأن ينقح نظريته فى درجات الصدق • فهو هنا يجد لكل مقولة من المقولات ما يبررها فى مجالها الخاص وفى مستوى صدقها ، وهو لا يعارض الا ما قد تزعمه أية مقولة منهـــا لنفسها من أنها الحقيقة الكاملة (أو أنها نموذج الحقيقة الكاملة) • على أن تأليفه أصبح فى الوقت ذاته ـ ولأسباب مشابهة أخرى ما فى ذلك شك ـ أقل ميلا الى الجدل ، وأصبح أسلوبه أرق وأكثر سماحة •

موقف برادلى فى تاريخ الفلسفة اذن موقف غريب؛ فلعله كان هو الفيلسوف الوحيد من الطراز الأول الذى أنجبته انجلترا فى القرن التاسع عشر، ولا يباريه فى نصـوعه ودقته الا هيـــوم غريمه الذى سبقه فى الزمان • ولعل مرجع هذا من ناحية الى أنه جاء فى نهاية الحركة المثاليـة ، والى أنه من ناحية أخرى كان ممثلا لها مترخصا الى حد بعيد فى التزام سننها بحيث لم يرجع اليـه من تلاه من المثاليين القلائل وانما رجعوا الى هيجل مبـــاشرة ليستمدوا منـه الهامهم • والواقع أن هنـاك فى اللاهوت المعاصر لمحات تذكرنا بموقفه الميتافيزيقى لكن لا يبدو أنها تمت بصلة الى فلسفته ؛ وعلى الرغم من أن مبادئه الرئيسية لم تحظ الا بشىء قليل من القبول ، الا أننا مازلنا نستطيع أن نقرأه فنفيد من قراءته لأسباب ثلاثة : أولا لما فى أسلوبه من حيوية وقوة تأثير ، وثانيا لأن انتقاداته الهادمة لنظـريات المنفعة والترابط والفردية والبرجماتية مازالت ذات فائدة فى تفنيد مثل هذه الاتجاهات التى قد تغرى طلاب الفلســـفة جيلا بعد جيل ، وثالثا لأن تأليفه فى عـــلم النفس فيما يتعلق بموضوعات مثل الذاكرة والخيـــال والاستبطان ذو أهمية لا تنقضى •

برايس ، وتشـــارد : (١٧٢٣ ـ ١٧٩١) ، لاهوتى انجليزى، وراعى بكنيسة نيوانجتون جرين بلندن ، ودكتور فى اللاهوت من جامعة جلاسجو • كتب أكثر مؤلفاته ذيوعا فى مجال الأخلاق ، ويعد كتابه « مراجعة المسائل الأساسية فى الأخلاق » الذى نشر لأول مرة عام ١٧٥٨،أول نظرية واضحة مدروسة درسا كافيـا ظهرت فى **الواجب** • أعنى أنها نظرية فى الأخـلاق تجعل من « الصــواب » و « الالزام » فكرتين أساسيتين ، ويرى برايس أنهما غير قابلين للتعريف وأنهما من الأفكار القبلية والموضـوعية مما يجعله على خلاف مع مدرســـة **هتشسون وهيـــوم** • وهـــو لا يهاجم تفصيل أدلتهما فى تأييدها لأخـــلاق العاطفة فحسب بل يهاجم أسس مذهبهما **التجريبى** نفسها ، ويذهب الى أن الأفكار والتصورات الكليـــة مثل الجوهر والديمومة واللانهاية لا يمكن تفسيرها من وجهة النظر التجريبية المتطرفة كما يستحيل ذلك أيضا بالنسبة للأفكار الأساسية فى الأخلاق •

كان برايس يتبع **بتلر** فى رفضـــه **لمذهب اللذة** النفسى ، لكنــــه لم يتفق معه كل الاتفاق فى ثقته بأن الواجب والمصلحة يتطابقان فى هذه الحياة تطابقا أساسيا • ولقد برهن برايس على أن الحياة الآخرة يجب أن يسلم بها لكى يكون لخبرتنا الأخلاقية معنى ، ولكنــــه بخلاف الكثيرين ممن استخدموا براهين مشابهة لذلك،رأى أن الاستمرار اللانهائى بعد الحياة لا يمكن أن يقام عليه البرهان بهذه الطريقة •

واقيم مافى فلسفة برايس الأخلاقية اعترافه الجاد بوقائع الصراع الأخلاقى ، ورفضه الشديد قبول « المبادىء السامية » التى من شأنها أن تبسط الأمور أكثر مما ينبغى ؛ كالمبادىء التى قال بها أصحاب مذهب الأثرة ومذهب المنفعة ممن عاصروه ·

برايس ، هنرى هابرلى : (١٨٩٩ –)

فيلسوف انجليزى ؛ أستاذ كرسى ويكم للمنطق ، وزميل بنيوكولدج بجامعة أكسفورد (١٩٣٥ – ١٩٥٩) · كتب بصفة خاصة فى موضوع الادراك الحسى وفى فلسفة العقل ، ولو أنه كتب كذلك فى المشكلات الفلسفية التى تعترض البحث فى الروحانيات ·

رفض فى كتابه الأول عن « الادراك الحسى » النظريات السابقة عن العلاقة بين معطيات الحس وبين الموضوعات المادية ، وبخاصة النظرية القائلة بأن الأشياء المادية هى التى « تسبب » معطيات الحس ولهذا فهى لا تعرف الا عن طريق تأثيراتها · وفى رأيه الخاص أن معطيات الحس لا تنتمى مباشرة الى الموضوع المادى فحسب بل يتصل بعضها ببعض اتصالا وثيقا مكونة « أسرة » ، أى أنها مجموعة من الوحدات التى تلتقى كلها عند عضو من أعضائها يكون محورا لها جميعا ؛ وهذه الأعضاء المحورية هى التى تكون الأشياء الصلبة المعيارية ذات الشكل الذى يطلق عليه عادة « شكل الشىء الحقيقى » · وليس هذا « الجسم المعيارى » متطابقا مع الشىء المادى الخارجى ومن ثم فان برايس ليس من أصحاب مذهب الظواهر ، فهو يرى أن « الشىء » عبارة عن طائفة من معطيات الحس مضافة الى الشىء المادى المصاحب لها فى الوجود ، ولكن ما يقوله عن الشىء المادى يبلغ من القلة حدا يجعله قريبا من مذهب الظواهر ·

ولقد رفض فى كتابه التالى عن « التفكير والخبرة » النظريات التى تذهب الى أن التفكير برمته يتألف من استخدام الرموز أو الصور الذهنية أو التصورات على أنها موضوعات ذوات وجود ضمنى ؛ ويعتقد أن الادراك المباشر للأشياء الخارجية شىء أساسى ، وأن التصورات هى « قدرات على ذلك الادراك » ·

برتشارد، هارولد آرثر : (١٨٧١ – ١٩٤٧)،

أستاذ كرسى هوايت للفلسفة الأخلاقية بجامعة أكسفورد ، وربما كان أبرز أعضاء الحركة الواقعية التى قامت بتلك الجامعة والتى كان **كوك ولسون** هو زعيمها المعترف به رسميا· ومؤلفه الكبير الوحيد فى نظرية المعرفة وهو « نظرية المعرفة عند كانت » (١٩٠٩) كتاب جدلى يقارن فيه بين كانت وبين مذهبه الواقعى ؛ ولقد عدل آراءه الى حد ما فى السنوات التالية ذاهبا الى أننا انما ندرك بقعا ملونة لا أجساما ، فلسنا نعرف عن الأجسام الا معرفة استدلالية · وفى الفلسفة الأخلاقية كان لبحثه « هل تقوم الفلسفة الأخلاقية على خطأ ؟ » (١٩١٢) أثر كبير فى احياء الأخلاق الحدسية ؛ فلقد زعم برتشارد أننا اذا أمعنا النظر الى هذا الموضوع عرفنا أن ثمة أفعالا هى واجبات ، وأن أية محاولة لاخراج نظرية عامة يقصد بها معرفة لماذا كانت هذه الأفعال واجبات هى محاولة خاطئة · وعلى أية حال فقد أصبح برتشارد من الشكاك فى السنوات الأخيرة سواء فى علم الأخلاق أو فى نظرية المعرفة ؛ ففى كتابه « الواجب والجهل بالواقع » (١٩٣٢) أدخل فى تقويمنا لواجباتنا عنصرا هاما من عناصر النزعة الذاتية · أما تأثيره بالاتصال الشخصى المباشر فتأثير شديد ، نستطيع الالمام بطرف منه من الذكريات التى كتبها هـ · هـ · برايس فى « محاضر الأكاديمية البريطانية » المجلد ٣٣ · وليس ثمة شك فى أن بحوث برتشارد الدقيقة عن معنى الألفاظ لا تزال تؤثر فى فلسفة أكسفورد ·

برجسون ، هنرى لوى : (١٨٥٩ – ١٩٤١)،

فيلسوف فرنسى ؛ كان أستاذا للفلسفة بكلية « كليرمون – فيران » بأوفيرن فى بادىء الأمر ،

و « بالكوليج دى فرانس » بباريس فيما بعد ، وقد وضع فلسفة « للتطور الخلاق » كان لها أثر ملحوظ فى الأدب والفلسفة فى السنوات الأولى من القرن العشرين (انظر على سبيل المثال مقدمة مسرحية ج · برنارد شو «عودا الى متشولح») · ولم تكن هذه الفلسفة مجرد نظرية رومانسية تتشبه بعلم الحياة فى قولها « بالقوة الحيوية » لتقاوم الأفكار المادية أو الآلية عن تطور الحياة فى الطبيعة ، بل كانت كذلك نظرية تأملية بارعة عن العلاقة بين المادة والحيـــاة اقترنت بها على طول الخط نظرية خاصة فى المعرفة · والحقيقة أن فلسفة برجسون يمكن أن تفسر تفسيرا مثاليا، وفى هذه الحالة تكون الأسبقية لنظرية المعرفة ، وبناء على هـــذا تكون لدينا فكرة من نوع معين عن المادة لأن عقولنا تعمل بطريقة معينة ؛ أو أنها قد تفسر باعتبارها فلسفة واقعية تطورية ، وعندئذ نقول ان عقولنا كان لابد لها أن تفكر بطريقة معينة وفقا للتاريخ الطبيعى لتطورها؛الا أن أصالة برجسون على أى حال تتمثل فى الطريقة التى فسر بها نظريه للتطور ونظرية للمعرفة كلا منهما على أســـاس الأخرى · عرض برجسون نظريته فى المعرفة لأول مرة فى كتابه « مقالة فى معطيات الوعى المباشرة » (١٨٨٩) (نشرت الترجمة الانجليزية للكتـــاب بعنـــوان « الزمان والارادة الحرة ») ، وفى كتاب « المادة والذاكرة » (١٨٩٦) · وهنـــا يضع برجسون تفرقة حاسمة بين طابع معرفتنا التصورية بالعالم الخارجى والوعى كما نعرفه من الداخل ؛ فالعقل فى دراسته العلمية للعالم الخارجى يعمل مستعينا بالتحليل والتصنيف ، والعـــالم من وجهـــة نظر التحليل لابد أن ينظر اليه بوصفه مؤلفا من أشياء يمكن فصلها بعضها عن بعض وهى مرتبطة بعضها ببعض من خارج ؛ أما من وجهة نظر التصنيف ، فان هذهالأشياء لابد أن ينظر اليها باعتبارها حالات جزئية قابلة لأن تتكرر فى نطاق أنواع متشابهة · وعلى هـــذا النحو يفسر العالم على أساس أنواع محدودة تضم وحدات منفصلة تتعرض لضروب من الترتيب واعادة الترتيب فى المكان ترتيبا يعاود الحدوث آنا بعد آن · من هنا كان العقل بطبيعته يفكر فى الأشياء السكونية فى تجاورها «المكانى» ؛ فهو لا يدرك التغيرات الاساسية عن طريق الزمان، بل يتصور التغير علىأنه سلسلة متعاقبة من الحالات السكونية تمتد فى ســـــلسلة متعاقبة من الامكنة اللحظية · وهذا قصـــور عقلى كشفه زينون الايلى فى مفارقاته عن الحركة ، وهى مفارقات لا يمكن – فى رأى برجســـــون – أن نتجاوزها بالمدركات العقلية وحدها ، وان يكن من الممكن أن نواجهها عمليا ببعض الحيل كحساب اللامتناهى، وفيه ينظر الى سلسلة متتابعة من المسافات شديدة الصغر كما لو كانت تؤلف حركة متصلة ؛ فالعقل اذن – كما يقول برجسون – « يجعل للأشياء حيزا مكانيا » ، والصورة المثلى للتفكير عنده هى الهندسة ·

أما وعينا بذواتنـــا فعلى النقيض من ذلك ؛ ففى الوعى الذاتى نخبـــر التغير فى الزمان من الداخل ، فنحن هنا لا نعى سلسلة متعاقبة من الحالات المتميزة ، ولكننا نعى حاضرا باعتبـــاره صادرا عن ماضينا وباعتباره صائرا الى مستقبل لا ندركه فى وضوح · و « الزمان » الذى ندركه فى هذه الخبرة الداخلية ليس هو الزمن الخارجى كما تدل عليه آلة ضبط الوقت ، ذلك « الزمن المتحيز فى مكان » الذى يقاس – على سبيل المثال – بملاحظة المواضع المتعاقبة التى يمر بهـــا عقربا الساعة ، بل هو خبرة فعلية بالتغير تتداخل فيها مراحل « القبل » و « البعد » · ويسمى برجسون هـــذا النوع من الزمان « بالديمومة » durée وهو يزعم أن هذا الزمان ليس مجرد طريقة لقياس الواقع المتغير لكنـــه الواقع المتغير ذاته · والحالة العقلية التى ندرك فيها الطابع الكيفى للوعى الداخلى وتياره يسميها برجسون « الحدس » ؛ وهو نوع من الوعى غير تصورى بل ان برجسون يقول انه يستغنى عن الرموز ، على أن ما يعنيه هنا «بالرمز» ليس واضحا · والواقع أن محاولاته ذاتها فى التعبير

عن هذا « الحدس » وفي وصفه له ، ملتفة كلها في مجازات ، ولعله لم يجد بدا من هذا لأن صورة من صور الوعي لاتستخدم المدركات العقلية ولا المجازات المجسدة لا يمكن أن تكون تفكيرا واضحا على الاطلاق ؛ ولكنها «وجدان» • والواقع أن برجسون يتحدث عن « الحدس » أحيانا بوصفه « تعاطفا » وبوصفه « خبرة متكاملة » ، وهو يتحدث في مقالته « مقدمة للميتافيزيقا » (١٩٠٣) التي نشرت في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » — أقول انه يتحدث عن الميتافيزيقا باعتبارها « العلم الذي يسعى الى الاستغناء عن الرموز » ؛ فاذا كان هذا هو الحقيقة بأكملها ، فمن العسير علينا أن نرى كيف يمكن أن يكون معرفة مما نستطيع التعبير عنه مادام كل تعبير لابد — فيما نرى — أن يستخدم صورة ما من صور الرمزية . الا أن برجسون لا يصور « الحدس » على أنه قادر على أن يعمل مستقلا عن العقل ، وان كان يصف الحدس والعقل كما لو كانا على طرفي نقيض؛ ويشبه برجسون الحدس بالفورة الداخلية الخلاقة التي تمكن الكاتب من أن يمزج كل ماجمعه من مواد أولية في وحدة يستحيل عليه أن يؤلفها مالم يجمع المواد بالمجهود العقلي أولا • « وكمثال على ذلك نقول ان أي واحد منا اذا كان قد حاول الانشاء الأدبي يعرف أنه — بعد أن يكون الموضوع قد درس دراسة مستفيضة ، وجمعت مواده الأولية بأسرها ، ودونت كل الملاحظات — ما يزال ينقصه شيء آخر لكي يبادر الى عمل الانشاء ذاته ؛ ويعرف أن الأمر يقتضينا في أغلب الأحوال جهدا في غاية المشقة لكي نضع أنفسنا في صميم الموضوع مباشرة ، ولكي نسعى سعيا عميقا بقدر الامكان وراء دفعة لسنا في حاجة بعدها الا أن نطلق لأنفسنا العنان • • • ويبدو أن الحدس الميتافيزيقي شيء من هذا القبيل ذاته ؛ والذي يناظر في هذا المجال الوثائق والملاحظات اللازمة للانشاء الأدبي هو جماع الملاحظات والخبرة التي يجمعها العلم الوضعي ، لأننا لا نحصل على « الحدس » من الواقع الخارجي — فذلك معناه تعاطف عقلي مع أعمق جوانب ذلك الواقع — ما لم نظفر بثقة الواقع بعد فترة من الزمالة طويلة نقضيها مع مجاليه السطحية » («مقدمة للميتافيزيقا»، الترجمة الانجليزية ، ٨٩ — ٩١) • الا أن « الدفعة » لا يمكنها — في أي من الحالتين — أن تؤدي الى تركيب يؤلف بين المواد الأولية دون فكرة تقيم التكامل بين هذه المواد ؛ لكن وصف برجسون « للحدس » لا يبدو أنه عرض لهذه الأفكار التي تقيم التكامل بين المواد الأولية بقدر مايبدو عرضا للحالة العقلية الكامنة التي قد تصدر عنها هذه الأفكار • هذه الحالة هي صورة من صور الوجدان مركزة تركيزا شديدا على العمل الراهن (الذي يقوم به صاحب الحالة) ، لكنه وجدان تقف من ورائه كل موارد الشخص من خبرته الماضية بأسرها • وهنا ينبغي أن نضع في اعتبارنا نظرية برجسون الخاصة في « الذاكرة » ؛ فبرجسون يرى أن الوعي يحتوي بطريقة ضمنية على خبرة الشخص الماضية بأكملها، لكن المهمة التي يقوم بها مخ الكائن الحي هي أن يكون بمثابة « المصفاة » ، فلا يأذن بالمرور الى مجال الوعي المباشر الا المختار من الذكريات مما قد يكون مناسبا في معالجة المواقف التي يتعرض لها الانسان ؛ ولكننا اذا عكسنا العادات العملية للعقل (وبرجسون ينظر الى العقل دائما باعتباره — أساسا — طريقة في التفكير تشكلها الحاجات العملية) ، فنقد يصبح من الممكن عن طريق الحدس التأملي أن ننهل من موارد الوعي على نطاق أوسع • وقد تأثر برجسون في هذه الناحية بدراسة شاركو على فقدان الذاكرة ، وبما أجرى من دراسات تجريبية على الذاكرات التي استعيدت عن طريق التنويم المغناطيسي • ولقد كان يكتب ما كتب قبل أن تظهر نظرية فرويد في العقل غير الواعي ، وبرجسون يستخدم كلمة « الوعي » بمعنى واسع ولا يقصرها على ذلك النوع من الخبرات التي تقع في بؤرة الانتباه ؛ والواقع أنه يتخيل صورة أولية من الوعي في جميع الكائنات العضوية الحية ، ويود أن يفسر هذه الكائنات بما يسميه

« علم نفس مقلوب » .

وتقترن نظرية برجسون في المعرفة – وهي النظرية التي أقامها على أساس التعارض بين « العقل » و « الحدس » – برأي في وظيفة العقل والحدس في نطاق عملية « التطور » ؛ فالذكاء – فيما يرى برجسون – يبدأ بصنع الآلات . ويصف برجسون « الغريزة » بأنها قوة فطرية لاستخدام الأدوات الطبيعية سواء كانت أعضاء من الكائن العضوي نفسه أو مواد أولية يجدها الكائن في بيئته على نحو مباشر ، فالذكاء قبل كل شيء هو قوة تصنع الآلات بوصفها أدوات مصطنعة : واذن فعبارة الانسان الصانع homo faber أي الذي يصوغ المواد ، هي أقرب من عبارة « الانسان العارف » homo sapiens لوصف الانسان في فجر ذكائه . وهكذا يبدأ الذكاء بالاهتمام بصنع الأشياء من أجل الأغراض العملية ، وهو يحمل على الدوام طابع هذا الاهتمام العملي ؛ويرى نموذج المعقولية في مصنوعات الانسان التي طابعها التفكك وانفصال بعضها عن بعض وقابليتها لأن تتكرر باعتبارها أنماطا متجزئة . أما الغريزة فهي استمرار لقوة الحياة المحدثة للتكوين العضوي لكنها غير واعية بذاتها وغير قادرة على التكيف ، فاذا استطاعت أن تكون منزهة عن الغرض وواعية بذاتها كانت «حدسا»، وحينئذ تستطيع أن تحمل معها الى الأمام ذلك الحافز الأصلي – حافز الحياة – فتستعين به على خلق صور جديدة . ذلك أن برجسون يفسر التطور بأنه نتاج دافع حيوي élan vital يتجلى في صور عديدة لا حصر لها ؛ وليس هذا التفسير للتطور فلسفة غائية بالمعنى الكلاسي ، تلك الغائية التي يسميها برجسون « ميكانيكية مقلوبة » ، لأن التطور فيها رهن بتحقيق غايات قدرت من قبل . كلا وليس فلسفة حيوية كما يفهم من الفلسفة الحيوية عادة ، لأن برجسون لا يستعين « بمبدأ حيوي » يفرضه على المقومات الفيزيقية الكيميائية للكائنات العضوية ؛ بل الأقرب الى الصواب أنه يرى أن الطبيعة بأسرها نتاج لقوة تندفع متجلية في صور من التركيب المتعضن جديدة وغير متوقعة ؛ هذه الصور تختزن الطاقة وتستغلها محتفظة بقوة نموها وبجدة تكيفها الى حد معين ، ثم تنتكس الى وحدة الرتابة التكرارية ، ثم يخمد ما فيها من طاقة في آخر الأمر . فالكون – فيما يقول برجسون – يبدي اتجاهين : فهناك « واقع يسعى الى أن يجعل من ذاته واقعا يسعى الى ابطال ذاته » ، والقوانين التي تتحكم في هذا الاتجاه نحو التكرار وتوزع الطاقة هي قوانين « المادة » ، والاتجاه المضاد هو دفعة « الحياة » ؛ فهنا في كتاب « التطور الخلاق » يصور برجسون المادة على أنها اتجاه حقيقي في الطبيعة مضاد للحياة ويمثل تدهور الحياة الى وحدة الاطراد . ويتحدث برجسون عن « المادة » أيضا بوصفها الصورة التي تنتج عن التثبيت المصطنع لمجموعة من المدركات التي حيزها العقل في مكان ؛ ولعلنا نجد الرابطة بين هذين الرأيين في اعتقاد برجسون بأنه كلما زاد ما تبديه الأشياء من ميل مضاد للحياة ، صارت أكثر طواعية لهذا النوع من التناول العقلي . لكن فكرة المادة المحضة وفكرة الدفعة الحيوية الحرة الخلاقة المحضة ليستا في الحقيقة سوى فكرتين مجردتين ؛ لأن ما يتصف بالرتابة والآلية وما يتصف بالحياة والابداع لا يوجدان قط – كما يقرر ذلك برجسون في كثير من الأحوال – منفصلين تمام الانفصال كل عن الآخر ، لكن اهتمامه بابراز الفارق بينهما هو بمثابة الأساس من فلسفته كلها وانا لنجد تطبيقا خاصا له في كتاب « منبعا الأخلاق والدين » (١٩٣٢) . ففي هذا الكتاب يتحول برجسون عن علم الحياة الى علم الاجتماع الأخلاقي والديني؛ وهو يصف الأخلاق « المغلقة » والدين الذي يقوم على العرف الاجتماعي بأنهما قوة المحافظة في مجتمع محدود تعمل على تماسك الجماعة الاجتماعية وحمايتها . وانه ليتابع في تحليله هذا تحليل المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي يتزعمها دوركايم متابعة وثيقة ؛ فالحاجة الى التماسك

والثبات تبطل بالتحام الجماعات المحدودة ، والجماعات التى تلتحم بالأخلاق المغلقة هى دائما جماعات محدودة ، لا بحكم تعريفها فحسب ولكن لأنها لا تحتفظ بطريقتها فى الحياة الا عن طريق صراع فعلى أو ممكن مع غيرها من الجماعات. فالانسانية باعتبارها كلا ليست بناء على ذلك جماعة من هذا النوع ، وأولئك الأشخاص من أنبياء وقديسين المفعمة نفوسهم بحب يتجاوز نطاق الجماعة المحدودة متجها نحو الانسانية بأسرها ليستقون من منبع آخر • والتشابه ظاهر بين الأخلاق المغلقة والعمليات التكرارية التى يدرسها العقل ؛ فالأخلاق « المفتوحة » والدين « المفتوح » صورتان من الحدس مصدرهما اتصال مباشر بينابيع الحياة فى « الدافع الحيوى » •وفى هذا الكتاب الأخير « منبعا الأخلاق والدين » لا يرى برجسون بأسا فى أن يسمى هذا الدافع « بالمحبة » ، التى « اما أن تكون هى الله ذاته واما أن تكون مستمدة من الله ؛ الا أنه لم يعرف علانية ان كان قد قبل فى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، ويقال انه ظل محتفظا بعقيدته الى ما قبل موته مباشرة ابقاء على تضامنه مع الشعب اليهودى فى وقت شدته •

وقد كتب برجسون مؤلفاته بأسلوب غير اصطلاحى متدفق مقنع ؛ وتتجلى فى مؤلفاته معرفة واسعة بما كان سائدا فى عصره من نظريات فى علم الحياة وعلم النفس ، كما تتجلى فيها قوة عاطفية بلغت أحيانا حد القدرة على الرؤيا • الا أن غيره من الفلاسفة قد أخذوا عليه أنه يكتب مستخدما مجازات لا يقدم لها شرحا ، وأنه يفتقر الى العرض الصارم لأفكاره الرئيسية وخاصة فكرتى « الديمومة » و « الدافع الحيوى » والدعوى القائلة انهما شىء واحد •

ع . ر

برديائيف ، نقولا : (١٨٧٤ ــ ١٩٤٨) ، ولد فى روسيا وبقى هناك حتى نفى فى عام ١٩٢٢ ، حيث اقام أولا فى المانيا ، ثم فى فرنسا • ولما كان برديائيف عضوا مخلصا للكنيسة الروسية الأورثوذكسية ، وجب علينا أن نصنف برديائيف فى أغلب مؤلفاته باعتباره مفكرا دينيا، وباعتباره داعية من الدعاة الاجتماعيين والسياسيين أكثر منه فيلسوفا بالمعنى الضيق لهذه الكلمة • فقد كان مقصده مقصدا عمليا ــ هو اقامة نظام اجتماعى مسيحى ــ أكثر منه مقصدا نظريا ، وكانت دعواه الفلسفية الأساسية هى التفرقة بين العالم المادى الخاضع للقانون الطبيعى وللضرورة ، ذلك العالم الذى يعد الانسان من حيث هو حيوان جزءا منه ، وبين عالم الحرية الأسمى الذى يعد الانسان من حيث هو روح جزءا منه ؛ وهو موقف يذكرنا بتفرقة **كانت** بين عالم الظواهر وعالم الباطن (النومين) •

برنتانو ، فرانس : (١٨٣٨ ــ ١٩١٦) ، فيلسوف ألمانى نمساوى أسهم باضافات هامة فى ميدان علم النفس الفلسفى ؛ ولما كان برنتانو قد ولد فى أراضى الراين ، فقد صار أستاذا للفلسفة فى جامعة فرتزبورج الكاثوليكية ، لكنه استقال من منصبه وخرج من سلك الكهنوت بعد اعلان « عصمة البابا » ، فى عام ١٨٧١ • ثم قبل برنتانو أن يشغل كرسيا للفلسفة بجامعة فيينا ، لكنه تخلى عن منصبه فى عام ١٨٨٠ ليعود الى جامعة فيينا من جديد فى منصب مدرس • ولقد قضى برنتانو سنواته الأخيرة بفلورنسا ؛ أما أهم كتابين من تأليفه ، فهما « علم النفس من الوجهة التجريبية » (نشر فى ١٨٧٤ وطبع ثانية فى ١٩١١) و « مصدر المعرفة الأخلاقية » (نشر فى ١٨٩٩) الذى أثر فى **مور** ابان تأليفه كتابه فى « أصول الأخلاق » • أما مؤلفاته التى نشرت بعد موته فهى على جانب من الأهمية والقيمة •

يحاول برنتانو فى كتابه « علم النفس » أن يضع « تخطيطا للنفس » ، أى تخطيطا منطقيا للمدركات العقلية يمكن أن يكون تمهيدا لا غنى عنه لعلم نفس تجريبى • وهو يفترض ــ دون أن

يضع افتراضه موضع السؤال ـ أن العالم يحتوى « نوعين » من «الظواهر» هما الظواهر «الفيزيقية» والظواهر « النفسية » ، ويحاول أن يستكشف (ا) سمة ما أو مجموعة من السمات يمكن أن تكون « مميزة » «للظواهر النفسية» ، (ب) بعض « الفئات الأساسية » التى يمكن أن تصنف الظواهر النفسية فيها ٠

أما فيما يتعلق بالخواص التى تميز الظواهر النفسية ، فان برنتانو يذهب الى أنها هى (ا) « القصدية » أو الاتجاه نحو موضوعات (ب) انكشاف مباشر لا يخطىء « لادراك باطنى » بحيث يكون ذلك الادراك هو نفسه الفعل موضوع الادراك ؛ وبرنتانو يعنى بكلمة « القصدية » (المشتقة من المصطلح الاسكولائى ، الوجود بالنية) ما نتبينه من كون أكثر الأفعال الدالة على حالات عقلية هى أفعال غير ذات معنى (أو أنها ذات دلالة ضمنية فحسب) ما لم نضع فى اعتبارنا « التعبيرات الدالة على المفعول به » المناسبة التى تقرر « ما » ينصب عليه النشاط العقلى الذى يعبر عنه الفعل ٠ فاذا قيل عنى اننى الاحظ ، فان ملاحظتى هى « ل » منزل أو شجرة على سبيل المثال ؛ واذا قيل عنى اننى أشك ، فان شكى يدور ـ مثلا ـ « حول » تساوى ٢ + ٢ مع ٤ ؛ واذا قيل عنى اننى مسرور ، فلابد أن يكون هناك شىء ما أنا مسرور « به » ٠٠ الخ ٠ وفى الطبعة الثانية من كتابه ينبه برنتانو الى نقطة فى غاية الأهمية هى أن القصدية ليست علاقة بين العقل من ناحية وموضوع ما من ناحية أخرى ، بل هى « علاقية » فحسب أو « شبيهة بالعلاقة » Relativlich ؛ فعلاقة العقل ب « س » من الأشياء تستتبع أن يكون « س » موجودا ، بينما اتجاه العقل الى « س » لا يستتبع ذلك عادة ٠ أما ما يميز موقف برنتانو ، فهو أنه يعتقد أن هذا « الشبه العلاقى » نهائى ولا يحتاج الى مزيد من التحليل ٠

وبرنتانو فى تصنيفه للظواهر العقلية لا يسلم الا بفئات أساسية هى : (ا) الحاضرات vorstellungen ، والأمر يقتصر فيهما على أن شيئا ما يكون حاضرا أمام العقل (ب) الأحكام ، وفيها « يقبل » شىء ما بوصفه واقعا أو تقريرا لواقع ، أو « يرفض » لأنه ليس كذلك (جـ) ظاهرتا الحب والكراهية ، وهما حالتان من القبول أو الرفض لكل منهما جانبا الادراك والنزوع ٠ وليس فى الحالة (ا) تفرقة بين الصواب والخطأ لكن هذه التفرقة توجد فى الحالة (ب) ومعيارها وضوح الشىء بذاته وضوحا Evidenz فى داخل النفس ؛ أما فيما يتعلق بالحالة (جـ) ، فان برنتانو يرى أن بعض أفعال الحب والكراهية أو التفضيل تتصف بطابع هو أنها تبرر ذاتها بذاتها فى داخل النفس ، ذلك الطابع الذى ينتهى بنا الى معرفة ما هو خير مطلق وما هو شر أو ما هو أفضل ؛ فاللذة على سبيل المثال خير مطلق ٠

بروتاجوراس : ولد فى أبديرا ، وهو السفسطائى الاغريقى الذى ازدهر فى حوالى عام ٤٥٠ ـ ٤٤٠ قبل الميلاد ٠ اشتهر بأنه معلم الخطابة ، أى أنه معلم التفوق فى الشئون العملية أو المهارة السياسية والبيانية ، وقد عمل فى مدن كثيرة وكان يتقاضى أجرا على تعليمه ٠.وتنسب له عدة كتب فى المنطق والأصول الثقافية والسلوك البشرى؛وقد هاجم بروتاجوراس الجمود فى كل من الديانة والفلسفة اللتين سادتا فى عصره ، أما عن الآلهة فقد قال : « لا أستطيع أن أعلم ان كان الآلهة موجودين أو غير موجودين وعلى أية صورة هم ، فان أمورا كثيرة تعوق هذا العلم ، فمن غموض الموضوع الى قصر الحياة الانسانية » ٠ وعنده أنه يمكن اطلاق عبارات متناقضة على أى موضوع ، وكل عبارة منها يمكن أن تكون صادقة تبعا لما تحيط بها من ملابسات ؛ فليس هناك صدق واحد مطلق لكى يكتشفه الانسان ما دامت طبيعة الانسان تتدخل تدخلا وثيقا فى أى حكم من الأحكام ، وهذا على الأرجح هو تأويل عبارة بروتاجوراس الشهيرة « الانسان مقياس كل شىء»

فهو مقياس أن الأشـــياء الموجودة موجودة وأن الأشياء غير الموجودة غير موجودة » . ويبدو أن هذه العبارة موجهة بصفة خاصة ضد غلو المدرســـة **الايلية** فى مشـــكلة الوجود ، التى كانت موضوعا لفحص نقدى قام به جورجياس أيضـــا وهـــو معاصر بروتاجوراس . انظر أيضـــا **الفلاسفة قبل سقراط** .

برود ، شارلى دنبار : (١٨٨٧ ــ) ، فيلســوف انجليزى ، وزميـــل بكليـــة ترينتى بجامعة كيمبردج ، وكان أســـتاذا يشغل كرسى « نايت بريدج » للفلسفة الأخلاقية منـــذ سنـــة ١٩٣٣ حتى سنة ١٩٥٣ ؛ أما قبل هذه الفترة ، فقد عمل ــ بعد أن حاضر بكليتى سانت أندروز ودندى ــ أســـتاذا للفلسفة بجامعة برستول . ولما كان قد تأثر تأثرا شديدا بكثير من فلاسفة كيمبردج الســـابقين ومن بينهم **رســـل ومور** وكذلك و . ا . جونسون و **ماكتجارت** (الذى اتخذ برود من فلسفته موضوعا لبحث يستغرق مجلدات ثلاثة) ، فانه لا يدين بالشىء الكثير فى فلســـفته للتأثيرات الأجنبية ولا يدين بشىء على الاطلاق **لفتجنشـــتين** وهـــو الذى أثر فى معظم فلاسفة كيمبردج تأثيرا عميقا . على أن دراســـته الأســـاسية التى تلقاها فى العـــلوم الفيزيقية مقترنة بمزاج رزين حذر هى التى أثرت فى نظرته الى الفلسفة بأكملها ؛ فهو لا يتوقع بل ولا يطالب قط فى نطاق الفلســـفة أن يبـــلغ نتائج يقينية ويكتفى بالنتائج اذا جاءت الاحتمالات مرجحة لها . والحقيقة أنه يتحاشى فى أغلب الأحوال أن يورط نفسه فى « أية » نتيجة بعينها مكتفيا بأن يعرض **المزايا** والعيوب النسبية فى النظريات المتنافسة ؛ فبرود لا يزعم لنفســـه مهمة البناء كلا ولا مهمة الهدم ، لكنه يزعم لنفسه « على أكثر تقدير قدرة أكثر تواضعا (وان كانت مفيدة) هى القدرة على بسط ما هو صعب من الأمور بسطا واضحا وعلى نحو غير مسرف فى سطحيته » . وبينما يعترف بأن الفلسفة التأملية التى تصل الى نتائج عامة عن طبيعة الكون ذات قيمة،وخاصة اذا كانت كالمثالية البريطانيـــة لا تغفل الاعتبـــارات الاجتماعيـــة والأخلاقية والجمالية والدينية ، فانه قد رأى أن هذه الفلسفة لا تصلح له فيتبعها ؛ فهو لم يكتف بأن ينكر على النسقات الفلسفية ــ حتى ما سيؤلف منها فى المستقبل ــ أن تكون نهائية فى نتائجها ، بل يشك أيضا فى أن يكون من الممكن لأية محاولة ترمى الى بناء نسق من هذه النسقات أن تكون مجدية قبل أن يحدث تقـــدم كبـــير فى الفلسفة النقدية . وهى الفلسفة التى تقوم بمهمتين رئيسيتين هما : (١) « أن تحلل وأن تعرف ما يستخدم فى الحياة اليومية وفى العلوم الخاصة من مدركات عقلية » من قبيل فكرة الوضـــع المكانى ، وفكرة الشخص ، والعلة ، والمادة ، والتغير ، والادراك الحسى ؛ وعليها بعد أن تقـــوم بهذا (٢) أن تنقد القضايا الأساسية التى تتضمن هذه المدركات . هـــذا النوع من الفلسفة يحرز تقدما ــ فى نظر برود ــ بقدر ما يستبدل بالمعتقدات الغامضـــة والغريزية معتقدات واضـــحة أخضـــعت للتحليل واستطاعت أن تصمد للنقد . وهو فى قيامه ببعض جوانب الفلسفة النقدية بهذا المعنى،فى سلسلة من الكتب الضخمة التى يعنى بعضها عناية خاصـــة بمدركات الفيزيقا ، يتبع خطة فى البحث قوامها فى معظم الأحـــوال هـــو أن يحلل النظريات الحالية وبديلاتها الممكنة وما يقف فى صالحها أو ضدها من الحجج تحليلا دقيقا ؛ كمـــا هى الحال مثلا فى كتابه « العقل ومكانه فى الطبيعة » حيث ينظر فى سبع عشرة نظرية فى العلاقة بين العقل والمادة ، والنظرية التى تفوز بأكبـــر قدر من حظوته هى احدى نظريات « المادية الطارئة » . وفى هـــذا الكتاب وفى غيره من كتاباته ، يوجه برود اهتماما الى البحث النفسى ؛ وان لم يكن على استعداد لأن يسلم بامكان الخلود بمعنى بقاء النفس (وهـــذا ما يبحثه بحثا مستفيضا) لأنه يرجـــع الظواهر اللاجسمانية المزعومة الى بقاء « عامل نفسى » بعد

الموت ، وهذا العامل كان يشكل مع المخ والجهاز العصبى مركبا كانت الناحية العقلية فيـــه صفة طارئة عليـــه • ولقـــد كتب برود فى الأخلاق أيضا ، وان كانت تفسيراته فى هذا المجال لبعض الفلاسفة الكبار ؛ والأهميـــة التى يعزوها لمؤلفات هـ • سيدجويك عرضـــه للشك الى حـد بعيد ؛ على أن أهم مؤلفاته وأعسرها على المتابعة هو كتابه الضخم عن ماكتجارت •

بريثويت ، رتشـــارد بيفان : (١٩٠٠ –) ، فيلسوف انجليزى ؛ أستاذ للفلسفة الأخلاقية يشغل كرسى « نايت بريدج » بجامعـــة كيمبردج منذ عام ١٩٥٣ ، عمل منذ ١٩٢٤ زميلا بكليـــة كينجز (كلية الملك) بكيمبردج ، حيث درس الفيزيقا أولا فالرياضة فالفلسفة ؛ وهـــو – وان كان فيلسوفا من فلاسفة العلم – الا أنه قد عنى بأن يضـــع تفســيرا للعقيدة الدينية يجعلها منيعة فى نظر الفيلســـــوف التجريبى الممعن فى تجريبيته ، وبأن يقيم الاختيار الأخـــلاقى على أســـاس عقلى مستعينا فى ذلك بتطبيق النظرية الرياضية فى الألعاب على مواقف الصراع (عند اختيار فعل ما) • هذا التطبيق لنظرية الألعاب التى طورها علماء الاحصـــاء هى أهم تجديد فى مؤلفه الرئيسى « التفسير العلمى » ؛ وفيه يستند الى تلك النظرية فى « السياسة البصيرة » عند الاختيار بين فروض احصائية ، وفى هذا الاختيار ما يتيح لنا القيام بعملية رفض (لبعض الفروض)، وبهذا يضمن لنا أن تكون عبارات الاحتمال ذات معنى تجريبى ، وذلك بأن يتيح لهـــا أن تكون « مؤقتـــا » قابلة للدحض عن طريق الخبـرة على أن يخضع الرفض للمراجعة بعد كل ســـلسلة جديدة من الاختبارات ؛ الا أن اتباع هذه الخطة غير ضرورى فيما يتعلق بالحالة القصوى ، حالة العبـــارات الكليـــة التى هى قابلة بطبيعة الحال للدحض « الحاسم » (عن طريق مثل جزئى واحـــد من الأمثلة الجزئية السالبة) • ويفسر بريثويت فى نفس الكتاب استخدام « النماذج » والأفكار النظرية والاستدلال الرياضى فى النظريات العلمية، ويناقش أيضا حقيقة القوانين الطبيعية •

بســـكال ، بليز : (١٦٢٣ – ١٦٦٢) ، فرنسى ؛ اشتهر بحق بأنه رياضى وعالم ولاهوتى وواحد من أوائل كبار كتـــاب النثر الفرنسيين أكثر من اشتهاره بأنه فيلسوف بالمعنى الضيق لهذه الكلمـــة • انصرف فى ســـنواته الأولى الى الرياضـــيات والعـــلوم الطبيعية ، وتجاربه على البارومتر مشهورة•وكان ارتقاء أخيه ل « بوى دى دوم » بارشاده تعزيزا حاسما لنظرية ضغط الهواء التى لم تنقدم الا حديثا ؛ فالبارومتر الذى حمله أخو بسكال كان يهبط بانتظام فى أثناء صعوده • وفى عام ١٦٥٤ ، مر بسكال بتجربة عميقة هى تجربة تحوله الدينى اذ أصبح مشايعا قويا لجماعة الجانسنيين ، ومنذ ذلك الحين وجه كثيرا من جهده الى الدعوة والمحاجة فى اللاهوت والدين ، ومع ذلك استمر يعمل فى الرياضيات بين الحين والحين فبذل بعض الجهد فى نظرية شبه الدائرة تمهيدا لنظرية حساب التكامل والتفاضل ؛ وبالاشـــتراك مع فرما وضـــع بسكال أســـس النظرية الرياضية فى **الاحتمـــال** • وبعـد وفاته نشر له كتـــابه « الخواطر » وهـــو بالنسبة الى سائر عمله أكبر ما يثير اهتمام الفيلسوف ، وأبرز ما فيه أنه يدلل على معقولية الايمان على أساس أنه ليس ثمة أسس عقلية لا للايمان ولا لعدم الايمان وعلى ذلك لا يكون الايمان أقل معقولية من عـــدم الايمان ؛ وما دام الأمر كذلك فمن الأصوب أن نراهن على صحة الدين مادامت هذه الخطة تتضمن الكسب اذا كان الدين صحيحا دون ما خســـارة فادحة اذا كان زائفا • والقسم من الكتاب الذى يحتوى على نظرات فى الهندسة فيـــه أيضـــا بعض الملاحظات الصائبة والواضـــحة فيما يتعلق بالتعريف وطبيعة النظم الاستنباطية •

بطرس الأسبانى : ويعرف أيضا باســـم بطرس أسبانوس ، عاش فى القرن الثالث عشر

ويعتقد البعض أنه بطرس الفونسي ولكنــــه الآن بصفة عامة يعرف على أنه هو نفسه بطرس جوليانى الذى ولد فى لشبونة حوالى عام ١٢١٠ ــ ١٢٢٠ ٠ تعــــلم جوليانى فى باريس وكان طبيبا للبــــابا جريجورى الخامس فى فيتربو عام ١٢٧٢ ، ومطران براجا ، وكاردينال توزكولوم عام ١٢٧٣ ، وانتخب للبابوية باســــم جون الحــــادى والعشرين فى ١٣ ســــبتمبر عام ١٢٧٦ ، وتوفى فى ٢٠ مايو عام ١٢٧٧ نتيجة لانهيار غرفة مكتبه التى كان قد ابتناها قبل ذاك ٠

وفى رأى ك٠ برانتل أن كتابه « المجموعة المنطقية » الذى ظل مرجعا أساسيا فى المنطق حتى القرن السابع عشر ، كان ترجمة عن نص يونانى ف القرن الحادى عشر منسوب الى ميخائيل بسيلوس؛ ولكن هذا الرأى سرعان ما دحض ، وقد بات الآن معلوما أن الأصل المفروض يرجع الى نسخة تاريخها بعد ذلك التاريخ بكثير ٠

ومن الرسائل الاثنتى عشرة التى منها تتكون « المجموعة » ، نجد أن الرســـــائل الخمس الأولى وتضاف اليها الرسالة السابعة انمــــا تقابل فى طريقتها الرائعة من حيث الايجاز والصورية كتب « الأورغانون » لأرســـــطو باستثناء « التحليلات الثانية» ؛ على أن الرسالتين الخاصتين «بالمحمولات» و « المقولات » (٢ ، ٣) قد وضعتا بعد الرسالة التى تقابل بارى ارمنياس،وكان وليم الشيرزوودى قد أخذ قبل ذلك بهذا الترتيب ــ وهو أستاذ ربما كان بطرس قد درس عليه فى باريس ــ وذلك فى كتــــابه « تمهيد للمنطق » ٠ وأما بقية رســـــائل المجموعة ، وهى الرسالة السادسة ثم الرسائل الواقعة من ٨ الى ١٢ ، فتكون « المنطق الحديث » ويدور بحثها حـــــول « خواص الحدود » والفرض والاطناب وما الى ذلك ، ثم قطعت سلسلة هــــذه البحوث برســـــالة أخـــيرة فى « المنطق القديم » وموضوعها المغالطات ٠ ومما يجدر ذكره أن أفضل الشواهد تشير الى ذلك التوليف بين القديم والحديث على أنه توليف أصيل ؛ وشيرزوود له من قبل سابقة فى هذا السبيل ٠

وطريقة شرح القياس هى الابتكار المأثور ف « المجموعة » ، وهى التى كتب لها أن تكون ذات تأثير كبير ؛ فالمقدمة الكبرى هى التى توضع أولا بحكم التعريف ، والحد الأكبر هو بحكم التعريف الحد الذى يظهر فى المقدمة الكبرى ٠ وهنا يضيف بطرس الى الشــــكل الأول التعريفات التى كان شيرزوود ــ متابعا بوثيوس (بوس) فى ذلك ــ قد ارتآها للشكلين الثانى والثالث فقط ٠ ولقــد شرح باقاضة ابعاد الاشارة الى النتيجة ابعادا تاما وذلك عن طريق تعريفه للقياس بأنه يتألف لا من ثلاث قضايا بل من اثنتين هما « المقدمتان » ؛ وان هذا الجهاز الماوراء المنطقى ليتميز بطبيعة الحال من التحديد الذى يظهر بعد ذلك بكثير ، والذى يقرر بأن المقدمة الكبرى ــ التى تعرف بأنها تحتوى على الحد الأكبر ، ثم يعرف هذا الحد الأكبر نفسه بأنه محمول النتيجة ــ يجب أن توضع أولا ٠ على أن هناك من المسوغات ما يجعلنــــا نرى أنه فى القرنين السادس عشر والسابع عشر قد أسىء فهم الطريقة البطرسية على أنها تأكيد لهذا القول ، وأن عــــدم التمييز بين مجموعتى التعريفات هو الذى كان سببا فى قيام هذا المبدأ الغريب وانتشاره ٠

ولقد كتب بطرس كذلك « تآلف المقولات » الذى نجد فيه المبدأ القائل بأنه « عندما تسلب قضية عطفية بأكملها ، فلا ينسحب السلب على أى جزء واحد من جزءيها ، ويجوز أن يكون اما هذا الجزء واما ذاك صادقا » ؛ وتلك هى احـــدى حالتى التعادل القائمة بين السلب والشرط المتصل والشرط المنفصل ، وهو التعادل الذى كان فيما مضى ينسب الى دى مورجان وأما الآن فكثيرا ما يسمى باســـم وليم الأوكامى ٠

بلاك ، ماكس : (١٩٠٩ ــ   ) ، ولد فى روسيا ، لكنه تلقى تعليمه النظامى فى انجلترا ،

ويشتغل بتدريس الفلسفة فى الولايات المتحدة منذ عام ١٩٤٠ ، وهو يعمل فى الوقت الحاضر أستاذا للفلسفة بجامعة كورنل . على أن الاهتمامات الرئيسية لبلاك باعتباره أستاذا للفلسفة منصبة على أسس المنطق والرياضة ، وعلى نظرية المعرفة وفلسفتى اللغة والعلم ؛ ويميل فكره بحكم مزاجه الى النزعة التجريبية والنزعة التحليلية ، وهو ما انفك مناصرا غيورا لكل من الادراك الفطرى السليم والمعرفة العلمية ضد شتى أشكال النقد المعادى لهما . وعلى الرغم من أنه قد تأثر فى نظرته **برسل ومور وبالوضعيين المناطقة** ، الا أنه ما انفك ناقدا نافذا لكثير من المبادىء التى يناصرها هؤلاء المفكرون، يضاف الى ذلك أنه وان كان ملحوظ المكانة فى نشره للمنهج اللغوى فى التحليل الفلسفى المرتبط **بفتجنشتين** ، الا أنه لم يكن تابعا متمسكا تمام التمسك بسنن هذه الطريقة سواء فى استخدامه منهج التحليل اللغوى أو فى اختياره للمشكلات التى طبق عليها هذا المنهج ؛ بل لقد كان بلاك — على العكس من ذلك — غير ملتزم باتجاه معين فى فلسفته ، وقد استخدم مجموعة متباينة من الطرق الفنية العقلية استخداما سليما فى مناقشاته لمشكلات معينة تفاوتت أنواعها تفاوتا بعيدا .

لقد أكد بلاك أهمية تمحيص المسائل الفلسفية تمحيصا ينصب فيه الانتباه الدقيق على السياق (اللغوى) الذى تتحدد به معانى الألفاظ التى ترد فى صياغة هذه المسائل ؛ وقد حاول أن يثبت أن كثيرا من المشكلات الفلسفية التقليدية (مثل المشكلة المتصلة بما اذا كان فى استطاعة المرء أن يعرف أن عقول الآخرين موجودة، أو مشكلة البرهنة على سلامة الاستدلالات الاستقرائية على نحو شامل) هى مشكلات زائفة ، ومرد ذلك الى حد كبير هو أن العبارات التى تصاغ فيها هذه المسائل تخرج على هذا الشرط الذى يقتضيه التحليل السياقى . الا أن بلاك لم ينشر بعد أى بحث منسق يتناول فيه فلسفة اللغة أو فلسفة العلم ، وان كان قد قام بتحليلات بناءة هامة لعدد من الأفكار الأساسية فى هذين الموضوعين ؛ وهو على وجه الخصوص لم يقتصر على أن أخرج تحليلات نقدية لكثير من فلسفات الاستقراء التقليدية والمحدثة ، بل وضع أيضا تخطيطا لطريقة استقرائية القصد منها اضفاء المشروعية على مبادىء الاستدلال الاستقرائى دون استعانة بافتراضات تصادر على المطلوب .

بلانشارد ، براند : (١٨٩٢ —) ، أشهر من يمثل فى الفلاسفة الأمريكيين وجهة نظر تطورت عن **المثالية** المطلقة التى ازدهرت فى أكسفورد فى الجزء الأول من هذا القرن . وأهم مؤلفاته كتابه « طبيعة الفكر » (١٩٣٩) ، وهو يصف فى هذا الكتاب تطور الفكر البشرى وصفا يقوم على أساس نفسى من ناحية وعلى أساس منطقى من ناحية أخرى ؛ فهو يرى أن فى امكاننا — بل وعلينا — أن نصف الفكر على أساس نفسى ، لكننا لن نتمكن من فهم تطوره ما لم ننظر اليه على أنه يهتدى فى تطوره بمثل منطقى أعلى . والمثل المنطقى الأعلى نسق فلسفى كذلك النسق الذى يتصوره القائلون بنظرية الاتساق فى **الصدق** ، وفى هذا النسق ترتبط جميع الأفكار بعضها ببعض على نحو ضرورى ؛ وعلينا أن نبحث عن الضرورة أينما اتجه تفكيرنا ، أما المحاولات التى تسعى الى أن ترد الضرورة الى ما هو تجريبى كما هو الحال عند **هيوم** فى العلية ، أو الى تحصيل الحاصل كما هو الحال فى النظريات التى تقال عن **القبلى** سواء كانت فى صورتها التقليدية أو فى صورتها اللغوية ، فيتخذ منها بلانشارد هدفا لهجوم لا يفتر .

بنتام ، جيريمى : (١٧٤٨ — ١٨٣٢) ، هو زعيم القائلين **بمذهب المنفعة** من الانجليز . ولد فى لندن ابنا لوكيل دعاوى ثرى وتلقى من التعليم ما يؤهله لمهنة أبيه ؛ لكن اهتمام بنتام بالقانون كان من ضرب آخر : ذلك أنه لما قرأ هلفيتيوس وهو فى الثامنة عشرة من عمره ، تأثر « بمبدأ السعادة القصوى » بصفة خاصة ، وهو

المبدأ الذى أخذه هلفيتيوس عن جوزيف بريستلى.
ومن ذلك الحين فصاعدا ، كرس بنتام حياته لاقامة أساس علمي للتشريع والقضاء ؛ وجعل بنتام مهمته الأولى أن يدحض أســـــاس « القانون الطبيعي » والسابقة التاريخية ، ذلك الأساس الذى بنى عليه بلاكستون دفاعه عن الدستور البريطاني. وقد انتهى به اهتمامه بنظرية القصاص الى أن يصـــمم سجنا نموذجيا أو « بيتا للمراقبة » ، وهي خطة وافقت عليها الحكومة وان لم تنفذها قط • وفى عام ١٧٨٥ سافر بنتام الى روسيا ليزور أخاه صموئيل الذى كان يعمل مهندسا بالحكومة، وما ان عاد الى انجلترا حتى استأنف جميــــع أنواع الاصـــــلاح القانوني والاجتماعي والاقتصادى والتربوى مطبقا فى كل نوع من أنواع الاصـــــلاح منهجه الذى لا يكل ، « منهج التفاصيل » • وبعد سنة ١٨٠٨ كان من جراء تأثير جيمس مل فيــــه أن صار نصيرا من أنصـــار التشريعات النيابية والاصـــلاح الجذرى للبرلمان ؛ وكان فى ذلك الوقت قد كون دائرة من الأصدقاء والتلاميذ الذين كان يعهد اليهم فى كثير من الحالات بمراجعة الأسلوب فى مخطوطات كتبه أو بنسخها أو بترجمتها ؛ من هنا عادت عليه ترجمة « دومون » الفرنسية لمؤلفاته بشهرة عمت أوربا ، وأصبح ملهما وهاديا لأنصار مذهب الأحرار فى جميع أرجاء العالم • وتوفى بنتام أثناء فتنة قانون الاصـــــلاح ، ويمكن مشـــاهدة جثمانه المحنط فى الكليــة الجامعيـــة التابعة لجامعة لندن ، والتى كان بنتام أحد مؤسسيها الرئيسيين •

يقدم بنتام نظريته الأساسية فى المنفعة فى كتابه «مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع» (١٧٨٩)، وفى هذا الكتاب يرى بنتام أن ما يحفز الانسان فى العمل دائما هو رغبة لتحصيل لذته الخاصة أو لتجنب ما يعرض له من ألم ؛ « فلقد أخضـــــعت الطبيعة بنى الانسان لحكم سيدين ذوى سلطان هما « الألم » و « اللذة » •• انهما يتحكمان فينا تحكما يشمل كل ما نفعله وكل ما نقوله وكل ما نفكر فيه من أمور » • هذا مبدأ نفسى أو ميتافيزيقى ؛

أما المبدأ الأخلاقى ، فهو أن علينا أن نستحسن الأفعال أو نستهجنها وفقا لما تتسم به من اتجاه الى زيادة أو نقص مايعود على الأطراف المعنية فى هذه الأفعال من سعادة أو نفع أو لذة أو خير ؛ فاذا كان المجتمع بأسره يتأثر بهذه الأفعال ، كان علينا اذن أن نضع فى اعتبارنا سعادة الجميع • ويفرق بنتام فى نظريته بين أحكام الاستحسان أو الاستهجان من ناحية ومجرد الحب أو الكراهية من ناحيـــة أخرى ؛ فالانسان لابد أن « يحب » ما يرى فيـــه نفعه • لكنه يعد الفعل « صوابا » اذا رأى أو اعتقد أنه سيجلب أقصى قدر من النفع أو السعادة على جميع من يتأثرون به ، أى أكبر قدر ممكن من اللذة « كيفما كان توزيعـــه » بين الأشـــخاص (المعنيين فى الفعل) ؛ واذن فلكى نطلق أحكاما خلقية فلا مناص لنا من أن نقيس الآلام واللذائذ وأن نقارن بين ما يخص أحد الأشخاص من آلام ولذائذ بما يخص الآخر منها • ويقدم بنتام سبعة « اعتبارات » علينا أن نضعها نصب أعيننا (فى قياس الآلام واللذائذ) ، وهى : شدة اللذة (أو الألم) ، ومدتها ، ودرجـــــة يقينها ، وقربها ، وخصوبتها (أو قابليتها لانتاج مزيد من اللذات) ، وخلوصها (قابليتها لأن تحدث دون أن تعقبها آلام)، ومداها — أى عدد من يتأثر بها من اشخاص • وهنـــــاك أنواع مختلفة من اللذة ؛ فثمة لذات فى الشعر وفى توافه الأشياء ، بل وفيما يقوم به المجرمون من جرائم دنيئة ؛ وليس للقاضى النزيه أن يسقط نوعا من اللذة من اعتباره لا لشىء الا لأنه لم يتح له أن يلتذ به • ويرفض بنتام التقاليـــد والسلطة الدينية و « الحدس » الشخصى للحقيقة الخلقية ، والقواعد العامة الوحيدة التى يسلم بها هى قواعد القانون ؛ وهـــو يخضع هـــذه القواعد للاختبار بمقياس المنفعة : فهل تؤدى المراعاة العامة لهذا القانون الى زيادة السعادة الانسانية الى أقصى درجـــة يمكن الوصـــول اليها ؟ أما فيما يتعلق بالسلوك الشخصى ، فان بنتام يود أن يستغنى عن القواعد تماما ؛ اذ ينبغى للانسان أن يختار

الفعل الذى يصل بلذته الى أقصى مداها لا الفعل الذى تمليه عليه أية قاعدة .

فكيف يمكننا أن ندفع أفراد الناس — وهم الذين لا يحفزهم الا ما يتوقعون لأنفسهم من نفع — الى التصرف على نحو يؤدى الى السعادة العامة ؟ ويجيب بنتام عن هذا السؤال بما يلى : (١) القانون بقصاصه ، والرأى العام بجزاءاته من ثواب وعقاب يحولان بين الناس وبين أن يأتوا من الأعمال مايضاد الصالح العام . (٢) المنفعة الذاتية المستنيرة تدل الناس على أن فى الصالح العام فى أغلب الأحوال منفعتهم الخاصة . و « ينتج » القانون انسجاما مصطنعا بين صالح الفرد والصالح العام ، فمن يتجه الى الكسب عن طريق الجريمة لابد أن يتبين — حيث يقترن الجرم بالقصاص — أن كفة الشقاء هى الراجحة . الا أن التربية « تكشف » انسجاما لا شك فيه بين المصالح ؛ اذ يبدو على وجه الخصوص أن مبادىء الاقتصاد السياسى تقدم براهين علمية جديدة على ما للتعاون من أثر فعال .

لقد ورث بنتام — ثم طوع — تعاليم لوك وهيوم وبريستلى وتلامذة لوك من الفرنسيين ، وقد جاء تأثيره متنقلا من ج . س . مل ، الى هنرى سيدجويك ، الى ج . أ . مور بصفة خاصة وقد كان لهذا التأثير رد فعل عنيف فى كتاب ف . ه . برادلى « دراسات أخلاقية » (١٨٧٦) . والهدف الرئيسى الذى يوجه اليه النقد فى فلسفة بنتام هو المبدأ القائل بأن الناس لا يسعون الا الى لذتهم الخاصة ؛ فليس هذا المبدأ صحيحا اذا فهمنا اللذة بمعناها المألوف ، ولا يمكن التسليم به الا باعتباره تحصيلا لحاصل ، فكأنما نقول ان الناس يسعون الى مايريدون أو ما يعتقدون أنه سيكون (بمعنى ما) خيرا لهم ؛ فاذا كان « الخير » و « اللذة » و « النفع » تعنى كل ما يهدف الناس اليه كائنا ما كان ، فمن العبث اذن أن ننصح الناس بأن يسعوا الى خيرهم الخاص ، لأن هذه النصيحة لا تقدم لهم أى توجيه كائنا ما كان . لكن الواقع أن بنتام لم ينصح الناس بأن يسعوا الى خيرهم الخاص ، انما قدم لهم نصيحة بعينها وهى أنهم ينبغى عليهم أن يفعلوا ذلك بطريقة تتيح للناس على اختلافهم أقصى قدر من الخير « كما يرونه هم » (وهذا يعنى « مما يعتقدون أنه سيؤدى الى خيرهم » مادام الأمر متروكا لتقديرهم) ، فقولنا ان هذه هى الطريقة المثلى التى يحصل بها الانسان على أقصى قدر من سعادته ليس تحصيلا لحاصل . على أنه لابد من أن نضيف الى الحجج التى حاول بنتام أن يدعم مبداه بها الالتجاء الى القوة (فى بعض الحالات) ، لكنها القوة التى قد تساعد على أن يغير الانسان من رأيه .

بوبر ، كارل . ز : (١٩٠٢ —) ولد وتعلم فى فيينا ، وعمل محاضرا أول للفلسفة بجامعة نيوزيلندا من ١٩٣٧ الى ١٩٤٥ ، ثم أستاذا للمنطق ومنهج العلم بمدرسة لندن لعلم الاقتصاد . وكانت اسهاماته الرئيسية فى منطق العلم ؛ وعلى الرغم من أنه لم يشارك فى الاتجاهات الأولى نحو مذهب الظواهر الذى أخذت به جماعة فيينا ، ولا فى التفسير الأداتى للنظرية العلمية التى ذهب اليها بعض أنصار التجريبية المنطقية فان الاتجاه العام لفكره يماثل الاتجاه الذى يرتبط فى الأذهان بهذه الحركة الفلسفية .

ولقد وضع بوبر فى كتابه الأول الذى ظهر فى عام ١٩٣٤ وترجم الى الانجليزية فى عام ١٩٥٩ بعنوان « منطق الاستكشاف » ، وضع تعريفا للعبارات العلمية بأنها تلك التى تنكر على شىء ما يمكن تصوره تصورا منطقيا أن يتحقق بالفعل ؛ وتبعا لذلك لا يكفى لكى تعد العبارة علمية أن تكون هنالك بينة من المشاهدات التى تؤيدها ، بل انه من الضرورى لمثل هذه العبارة أن تكون قابلة لأن تدحض بوساطة حادث ما ممكن الحدوث وذى مكان وزمان محددين ، وهو حادث لو وقع لجاء مثلا على امكان لا يندرج تحت تلك العبارة . وان هذه السمة فى العبارات العلمية لهى التى يرى بوبر

أنها تميز العلم من الميتافيزيقا ، وهو لذلك يقترح صيغة معدلة للفكرة التى تفسر الاحتمال بالتكرار النسبى للحدوث ، لكى يجعل العبارات المحتملة الصدق قابلة لأن تدحض وبالتالى تكون عبارات علمية ، ولكنه يضع كذلك تصورا للاحتمال المنطقى ـ يختلف عن فكرة تكرار الحدوث ـ وهو تصور يعتقد أنه أنسب لتقدير قيمة الشواهد التى يستشهد بها على صحة فرض علمى معين (انظر كارناب) . ويشتمل الكتاب ـ بالاضافة الى ذلك ـ على نقد عنيف لنظرة بيكون الى المنهج العلمى (والذى يسميه « بالاستقرائية الكاذبة ») ويبرهن على أن استخدام منهج الاستنباط من الفروض هو الصفة المميزة للعلم الحديث .

وربما كان بوبر أوسع شهرة بكونه مؤلف كتاب « المجتمع المفتوح وأعداؤه » (الذى ظهر فى عام ١٩٤٤ وظهرت طبعته الثانية فى عام ١٩٥٠)، فبالرغم من احتواء الكتاب على نظرات عدة فى منطق العلوم الا أنه قبل كل شىء نقد صارم للفلسفات الاجتماعية (وبخاصة فلسفات أفلاطون وهيجل وماركس) التى تقلل من أثر الجهد الفردى الانسانى وتشارك فى الايمان بالقوانين الحتمية للتطور التاريخى ؛ ويعارض بوبر مثل هذه الفلسفات مدافعا عن سير المجتمع سيرا يواجه كل موقف بما يناسبه ، فذلك هو المنهج العلمى السديد الذى نتناول به المشكلات الاجتماعية .

بوزانكت ، برنارد : (١٨٤٨ ـ ١٩٢٣) ، ولد فى آلنويك بانجلترا ؛ اعتزل التدريس بأكسفورد فى عام ١٨٨١ ليكرس بقية حياته للتأليف وللعمل الاجتماعى ، وكان آخر فيلسوف بريطانى يؤلف نسقا فلسفيا كاملا يستوعب جميع أنماط الخبرة الانسانية . تأثر فى فلسفته بهيجل على وجه الخصوص ، وهى فلسفة قد أقامها على أساس تصور الفردية اذا فهمنا الفردية بمعنى الانسجام بين مجموعة متباينة من الفروق ، واذا فهمنا الفرد بمعنى « الكلى المتعين » فى مقابل « الكلى المجرد » مما نجده فى الاستدلال العلمى الذى يعمل مستعينا بقوانين عامة وبحذف الفروق وقد رأى بوزانكت فكرة الفردية هذه متمثلة فى أشخاص البشر ، وفى الأعمال الفنية ، وفى الدولة ، وعلى نحو فائق فى المطلق باعتباره المثل الأعلى النهائى الذى يجاوز هذه « الكليات المتعينة » الجزئية ويوحد بينها .

الا أن بوزانكت فى الفترة الأخيرة من حياته قد تأثر بـ ف . هـ . برادلى على نحو أكبر مما تأثر بهيجل ،. وأصبح أكثر تشككا فيما يتعلق بقدرة العقل على ادراك ما نواجهه فى الخبرة من توحدات ؛ ومن هنا كانت فردية أى شخص أو أية صورة تتطلب تصورا لنمط من أنماط التوحد يستحيل فيه تمييز الفروق على ذلك النحو الواضح، ولا يمكن أن تربط فيها العناصر على ذلك النحو العقلى الذى افترضه هيجل .

بول ، جورج : (١٨١٥ ـ ١٨٦٤) ، ولد فى لينكولن بانجلترا ؛ وهو وان كان قد علم نفسه بنفسه من أول الشوط الى آخره ، فقد صار رياضيا ممتازا ، وعين فى عام ١٨٤٩ ليشغل كرسى الرياضة بكلية كوينز (كلية الملكة) بجامعة كورك ؛ وكان قد نشر قبل ذلك بعامين كتابا مختصرا بعنوان « التحليل الرياضى للمنطق » أصبح يعد بمثابة الخطوة الرئيسية الأولى نحو المنطق الرياضى الحديث . وعلى الرغم من أن كتابه « بحث فى قوانين الفكر » الذى نشر فى عام ١٨٥٤ قد حظى بشهرة أكبر مما فاز به الكتاب الأول من شهرة ، فان أهميته ترجع بصفة خاصة الى أن بول قد طبق فيه جبره المنطقى على نظرية الاحتمال.

أثبت من سبقه من الرياضيين ، وخاصة جريجورى وبيكوك ، أن من الممكن استخدام الطرق الجبرية لتصوير علاقات بين كائنات أخرى غير الأعداد ؛ والفكرة الأساسية التى يقوم عليها منطق بول هى استخدام بعض الطرق التى تناظر طرق

الجبر العادية فى جوهرها ، استخدامها فى تناول المتغيرات تناولا رياضيا بحيث تشير س ، ص ، ع ... الى الفئات ، ويشير الرمز ١ والرمز صفر الى الفئة الكلية والفئة الفارغة على التعاقب (وان لم يكن بول هو الذى أدخل استخدام هذين المصطلحين). واذا كانت « س » ـ فى منطق بول الرمزى ـ تشير الى فئة ولتكن فئة الأشياء الحمراء ، فان « ١ ـ س » أو « س̅ » ـ اذا آثرنا الايجاز ـ تشير الى الفئة المكملة لها من الأشياء ، وهى فئة الأشياء التى ليست حمراء . ولقد أدخل بول عمليات مقابلة لعمليات الجمع والطرح والضرب فى الجبر العادى ؛ فاذا كانت « س » تمثل فئة الأشـيـاء الحمراء ، و « ص » تمثل فئة الأشياء المربعة ، كانت « س ص » اذن تمثل حاصل ضرب الفئتين ، أى الأشياء التى هى حمراء ومربعة معا ؛ أما « س + ص » فتمثل فئة الأشياء التى اما أن تكون حمراء أو مربعة ، ولكن لا تتصف بالصفتين معا . (هـذا المعنى الحاسم لعلامة « + » يميز جبر بول عن معظم المؤلفات التالية فى الجبر المنطقى) .

وبهذا الترقيم يمكننا أن نشير الى مجموعة محدودة من العبارات ذات الأهمية المنطقية ، فعلى سبيل المثال :

كل الناس فانون

تصبح : س (١ ـ ص) = صـفر أو ـ س ص̅ = صفر

(أى أن « فئة الناس الذين ليسوا فانين ليست فارغة ») .

زد على ذلك أننا نستطيع أن نربط بين هذه التعبيرات ونجرى عليها عمليـات منطقية وفقا لقواعد الجبر لكى نستخلص منها تعبيرات أخرى ، وبهذه الطريقة نحل المشكلات المنطقية التى تتضمن علاقات منطقية تقوم بين الفئات ؛ ومن بين هذه المشـكلات القياس البسيط الذى ينتمى للمنطق التقليدى ، وعدد كبير من المشكلات الأخرى الأكثر من ذلك تعقدا .

وفى تطبيق آخر للجبر على القضايا الشرطية، كاد بول يكتشف طريقة قائمة الصدق التى طورها فيما بعد تش . س . بيرس والمناطقة المحدثون ؛ وقد طورت أفكار بول على يدى خلفه من المشتغلين فى هذا الميدان وخاصة شريدر ، ودراسة جبر بول فرع معترف به فى الرياضة المحدثة .

بونافنتورا : (١٢٢١ ـ ١٢٧٤) ، كان هذا هو الاسـم الذى أطلق على جون الفيدانزى الذى أعلن قديسا فى عام ١٤٨٢ ؛ ولما كان بونافنتورا قد ولد فى ايطاليا ، فقد انضم الى سلك الرهبنة الفرنسيسكانى ، ودرس على الاسـكندر الهاليسى بباريس ، وهنـا تولى فيمـا بعـد الكرسى الفرنسـيسكانى للاهـوت معـاصرا لقسـميه الـدومينيكانى توماس الأكـوينى ؛ وقـد توفى بونافنتورا عام ١٢٧٤ بينما كان مشتركا فى مجمع ليون .

نستطيع أن نجد مبادئه الفلسفية فى شرحه على « أحكام » بطرس اللومباردى بصفة خاصة ، وفى رسالتيه القصيرتين ، وهما : رسالته فى « سبيل النفس الى الله » ورسالته فى « ارجاع الفنون الى اللاهوت » .

وقد كان تأليف بونافنتورا فى باريس معاصرا للمجادلات التى ثارت نتيجة لما كان لمجمـوعة الكتب العلميـة لارسـطو من وقع على الغرب ، وللأهمية المتزايدة التى كانت تكتسبها الرشدية فى الجامعات ؛ ويمكننا أن نتفهم موقفه الفلسفى على خير وجه اذا نظرنا اليه باعتباره رد فعل محافظ نسبيا من جانب رجل كان لاهوتيا قبل كل شىء ، وباعتباره عودة الى صياغة تفصيلية منسقة لما فى كتابات اوغسطين من مضمون فلسفى أفلاطونى . من هنا كنا نجد فى بونافنتورا العرض الصريح

المتقن الصياغة للدعاوى الأوغسطينية النموذجية فيما يتعلق بمعرفة الانسان بالله ، والعلل المولدة لمعلولاتها ، والنفس من حيث هى جوهر ، ونظرية اشراقية فى المعرفة .

كل تأمل صحيح هو فى نظر بونافنتورا بحث عن الله . وقد يبتدىء هذا التأمل ببحث العالم الفيزيقى الذى يحمل طابع خالقه Vestigia Dei الا أن الانسان لا يستطيع أن يبدأ فى احراز المعرفة الحقة الا بدراسة ذاته وبالتعرف على نفسه التى هى صورة الله imago Die . فالانسان — عن طريق تدريب ذاكرته وعقله وارادته تحت سلطان الاشراق الالهى — ينتهى الى تأمل الله لا بوصفه علة عن طريق معلولاته ، ولكن على نحو مباشر وفى حالة من الجذب .

ولئن كان **دونس سكوت** قد أصبح فيما بعد أستاذ الفرنسيسكان الرسمى ، فلعل بونافنتورا الأستاذ السيرافيمى كان أصدق تمثيلا لنظرة النظام الفرنسيسكانى ، تلك النظرة ذات الطابع الدينى العميق .

بويس ، أنيسيوس مانليوس سيفرنيوس : (حوالى ٤٨٠ — حوالى ٥٢٤) ، ولد فى روما لأسرة كبيرة من الأشراف هى « أسرة أنيسيا » ؛ وقبل بويس أن يشتغل بالخدمة العامة فى حكومة تيودوريك ملك فرع الأوستروجوت بايطاليا ، وبلغ فى خدمته منصبا عاليا ، لكنه اتهم فيما بعد بما يشينه نتيجة لدس سياسى دبره له أعداؤه ، وتفذ فيه حكم الاعدام . وقد ألف بويس أشهر مؤلفاته «العزاء الفلسفى» حينما كان فى السجن؛ لا أن أهمية بويس فى تاريخ الفلسفة لا ترجع لى تأليفه « العزاء » فحسب ، لكن لعلها ترجع — وبمقدار أكبر — الى محاولته أن يترجم وأن ينقل لى الغرب اللاتينى حكمة الاغريق كاملة .

كان مقصده الذى أعلن عنه هو أن يترجم جميع مؤلفات **افلاطون وارسطو** وأن يشرحها ، لكنه لم ينجز مما أعلن عنه الا ترجمة كتابات أرسطو المنطقية بالاضافة الى كتاب فورفوريوس التمهيدى وهو « ايساغوجى » ؛ الا أن هذه الترجمات ظلت مدى قرون هى المرجع الوحيد الميسور للفكر الغربى للاطلاع المباشر على فلسفة أرسطو .

وفى شرحه الذى كتبه على « ايساغوجى » فورفوريوس ، أباح لميوله الأفلاطونية — وان كان يقدم حلولا أرسطية فى مواضع أخرى — أن تنتهى به الى الصياغة الشهيرة لمشكلة **الكليات** ، وهى كما يلى : « هل الأجناس والأنواع موجودة فى الواقع الغيبى أو أنها لا توجد الا فى العقل والذهن فحسب ؟ » . وقد كانت هذه الصياغة بمثابة نقطة انطلاق ، وحجر عثرة على حد سواء ، فى سبيل الجدال الذى لعب دورا كبيرا فى المرحلة المبكرة من تفلسف العصور الوسيطة .

على أن بويس كان فضلا عن ذلك أداة هامة فى أن ينقل (الى الغرب اللاتينى) معرفة بمناهج اليونان العلمية عن طريق ترجماته ، وتصنيفه للعلوم الرياضية الأربعة وهى الحساب والموسيقى والهندسة والفلك ؛ هذا البرنامج الرباعى للدراسة الذى يعقب البرنامج الثلاثى ، وهو يشمل النحو والخطابة والجدل ، كان بمثابة خطة منهجية فى التربية عن طريق « الفنون الحرة السبعة » . وبعد أن اكتملت صياغة هذا المقرر الدراسى على يدى كاسيدورس وايزيدور الاشبيلى فيما بعد ، ظل سائدا فيما بعد « العصور المظلمة » فى مدارس الأديرة والبلاط فى الغرب ، حتى أصبح راسخا كل الرسوخ فى النظام الجامعى بالعصور الوسطى .

وقد أصبحت صحة انتساب كتاباته اللاهوتية اليه أمرا مسلما به تسليما كاملا فى الوقت الحاضر ؛ وفى هذه الكتابات أيضا يضع بويس لورثته نموذجا للمنهج اللاهوتى وللتطبيق الصارم **للمنطق** فى تحليل التعاليم المسيحية ، وهو نموذج قد أصبح طرازا يحتذيه من تلاه من اللاهوتيين .

واننا لا نبالغ أخيرا اذا أكدنا أهمية « العزاء الفلسفى » فى تاريخ الفكر الأوربى ؛ فليس هناك كتاب لقى اطلاعا أوسع مما لقيه هذا الكتاب من اطلاع ، وقد ترجم فى وقت مبكر الى اللغات الدارجة ٠

فى الأقسام الافتتاحية من الكتاب يقدم لنا بويس على لسان السيدة « فيلوصوفيا » (أى الفلسفة) الاجابات التقليدية للحكمة الوثنية من رواقية وأفلاطونية ردا على شكوى بويس مما نزل به من كوارث ؛ ثم يتجه النقاش وجهة ايجابية بفضل ما يعتنقه المؤلف من معتقدات مسيحية ، فيكشف بالتحليل عن أن قوام الخير الحقيقى هو الاتحاد بالله ؛ ثم تتلو ذلك مناقشة للمشكلة الناتجة عن وجود الشر فى عالم تحكمه عنايه الهية خيرة ، وللصعوبة التى نلقاها اذ نحاول اقامة علاقة بين الفاعل الانسانى الحر وعلم الله السابق ٠

لقد كان كتاب « العزاء » وسيلة لنقل الحكمة القديمة ، كما كان طرازا يحتذى لآلاف السنين التالية أيضا ٠

بيرس ، تشارلس ساندرز : (١٨٣٩ — ١٩١٤)، ولد فى مدينة كيمبردج بولاية مساشوستس، وهو ابن بنجامين بيرس الذى كان فى ذلك الوقت رائد أمريكا فى العلوم الرياضية ٠ والكثير من نشأة تشارلس الأولى كان علميا ؛ فقد حصل على الماجستير فى الرياضيات ، وفى عام ١٨٦١ كان أول من حصل على بكالوريوس العلوم فى الكيمياء من جامعة هارفرد ، واتجه الى الفلسفة عن طريق قراءته شيلر ثم سيطر عليه كانت فيما بعد ٠ ولقد اتصل بيرس بمعظم زعماء الفكر الأمريكيين فى زمنه ومن بينهم جيمس ورايت وهولمز ، ولكنه لم يظفر الا بقليل من التقدير الأكاديمى ، ولم يعين قط فى أى منصب جامعى دائم ، فأمضى معظم الشطر الأخير من حياته فى شبه اعتزال حتى مات فى ففر نسبى عام ١٩١٤ ٠ ولقد نشر بيرس فى أثناء حياته عددا من المقالات الفلسفية ولكنه لم ينشر كتاباً فى الفلسفة ، وظل الكثير من عمله الممتاز غير منشور حتى نشر محررا فى « مجموعة أبحاث تشن٠س٠ بيرس » (٨ مجلدات : ١٩٣١ — ١٩٥٨) ٠

نظرية المعرفة :

ان المشكلة المركزية فى نظرية المعرفة الحديثة هى التوفيق بين الطبيعة الذاتية للفكر ، وبين دعوانا بأننا نعرف ما هو خارج أفكارنا ٠ وتلك لم تكن مشكلة بالنسبة لأرسطو اذ اعتبر أن العقل انما يكتشف نظاما كان من قبل موجودا فى الواقع ، حتى جاء كانت فقلب الوضع الأرسطى وزعم أن النظام فى معرفتنا يأتى من العقل وحده ؛ وتقبل بيرس المشكلة الحديثة وقدم لها حله الخاص.

بدأ بيرس بالقول بأننا على وعى بكوننا نتصل فى خبرتنا بالواقع مباشرة ، ويتكون الواقع من الأشياء الكائنة سواء فكرنا فيها أو لم نفكر ؛ أضف الى ذلك أننا اذا أردنا اجتناب المفاجئات غير السارة فانه يجب علينا أن نسعى لأن نكيف سلوكنا مع هذه الأشياء ، والى هنا يتفق بيرس مع أرسطو ٠ ولكن من الواضح أننا نتعامل مع الأشياء تبعا لما لدينا عنها من أفكار ، بيد أن أفكارنا ان هى الا تكوينات (عقلية) كوناها بعد اختيار عناصرها ، فهى مؤسسة على خبرة جزئية بالأشياء ، هذه الخبرة تكون مصبوغة بتاريخنا وظروفنا ومرمانا ٠ والقول بطبيعة المعرفة الاختيارية أدى ببيرس الى الاتفاق مع كانت على أن العقل يشيد — بمقدار ما — النظام فى المعرفة ؛ ثم أخذ بيرس بعد ذلك فى بيان أننا لو أمعنا النظر فى حقيقة « الفكرة» أو « المدرك العقلى » لاستطعنا التوفيق بين ما هو صحيح من بين التفسيرات المتعارضة عند كل من أرسطو وكانت ٠

وفى الاجابة عن سؤال : ما هو المدرك

العقل ؟ صاغ بيرس فى عام ١٨٧٨ قاعدته البرجماتية الشهيرة : « تدبر الآثار التى يجوز أن يكون لها نتائج فعلية على الموضوع الذى نفكر فيه وعندئذ تكون فكرتنا عن هذه الآثار هى كل فكرتنا عن الموضوع ».وهو يوضح قاعدته بقوله ان فكرتنا عن « النبيذ » لا تعنى شيئا « الا ما له آثار معينة على حواسنا مباشرة كانت أو غير مباشرة» ، وكذلك أيضا اذا قلنا عن شىء ما انه « صلب » فانما نعنى « انه لن يخدش بوساطة مواد أخرى كثيرة » . ويجمل بيرس رأيه قائلا « ان فكرتنا عن أى شىء هى فكرتنا عن آثاره المحسوسة » ، وهو يقدم قاعدته على أنها أداة للتمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الزائفة ؛ فالمعرفة الصحيحة ، أى الفكرة الصحيحة عن موضوع ما ، تمكننا من التنبؤ بما سوف يحدث عندما نقدم على التعامل مع ذلك الموضوع . ولقد استغل بيرس فكرة تحقيق الفروض ، تلك الفكرة التى عرف أهميتها من العلم الحديث ؛ والواقع أن كل أفكارنا فى رأى بيرس شبيهة بالفروض العلمية .

وقاعدة بيرس التى صاغها عام ١٨٧٨ تحتوى على الجذور الأولى لآرائه التى جاءت فيما بعد ؛ الا أنه قد غالى فى صياغتها مغالاة تستبعد كثيرا من أفكارنا عن الأشياء المادية ؛ فقد ظن للوهلة الأولى أنها لا تترك مكانا لأية فكرة من قبيل الخير الأخلاقى ، فمثل هذه الفكرة الأخيرة – وهى فكرة مهمتها التنظيم – لا تؤدى الى تحقيق حسى مباشر وانما هى تحكم سلوكنا فى معاملاتنا مع الأشخاص والأشياء ؛ وعلاوة على ذلك فقد أخذ وليم جيمس والبرجماتيون المعروفون القاعدة بمعنى ادراك الظواهر . ولقد نشر بيرس آراءه فى السنوات الأخيرة وحاول أن يتحاشى كل ما عساه أن يخلط تلك الآراء بمذهب الظواهر ، ومدار تلك المحاولة الرئيسى هو اصراره على أن البرجماتية (أو البرجماتيكية كما سمى مذهبه فى نهاية الأمر تميزه من مذهب جيمس والآخرين) تذهب الى أن الفكرة يكون لها معنى من خلال أى سلوك عملى ممكن تستطيع الفكرة أن تنظمه أو تؤدى اليه ، وليس يلزم للفكرة أن تؤدى بالضرورة الى تحقيق حسى مباشر وانما يكفى أن تعطى لسلوكنا معنى ؛ مثال ذلك فكرة الصدق باعتباره معيارا يوضع نصب الفكر ، فعلى الرغم من أنها فكرة ليس لها بذاتها مضمون حسى مباشر الا أنها تستحثنا على أن نظل نضيف الى معلوماتنا . وأخيرا يكمل بيرس نظريته بقوله ان كل فكرة انما تخلق امكانا لسلوك منظم ذى صلة بما تعبر عنه تلك الفكرة ، ومن ثم تفسر كل فكرة فى النهاية على أنها « عادة» ، وهذه العادات باعتبارها تفسيرات لأفكارنا هى«المرشدات الى العمل» ، وأفكارنا انما تجد الحياة والتعبير المتسق فى طرائق سلوكنا المعتادة .

ونستطيع أن نجمل بايجاز هذا الجزء من حل بيرس لمشكلة المعرفة بأن معنى الفكرة أو الفرض يكمن فى السلوك الذى يتمخض عنه ذلك المعنى ، فالفرض الذى يمكن تحقيقه فرض صحيح ، وعندما تقودنا أفكارنا الى سلوك لا هو بالذى نؤخذ فيه على غرة ولا هو بالذى نلتمسه فلا نجده ؛ فعندئذ نرى أننا قد تغلبنا على الجانب الذاتى من المعرفة وهو جانب جوهرى فيها ، وأن أفكارنا التى نكونها فى أذهاننا لتؤدى الى أفعال تقدر الأشياء كما هى موجودة فى ذاتها مستقلة عن الفكر .

ولكن لما كانت معرفة الباحث بشىء ما أو بموقف ما دائما ما تكون ناقصة ، فليس يكفى أن يستخدم القاعدة فرد واحد ؛ ولذلك فان بحوث الزملاء من الباحثين تصحح المعرفة المكتسبة فى البحث الفردى وتكمل مواضع النقص فيها ، كما أن جماعة البحث (وهذه تشتمل على الناس جميعا بما فيهم الباحثون العلميون باعتبارهم الصفوة) تحصل من المعرفة أكثر مما يحصله الفرد الواحد ، وتعمل للتغلب على الأخطاء التى تقع فى التحقيق الفردى ، وبهذه الطريقة تكون المعرفة عملا جماعيا ويكون التصحيح مهمة تعاونية . ولكن حيث أن الجماعة القائمة فى أية لحظة معينة قد تخطىء فيما

يتعلق بموضوع ما ، وهى على أية حال لن تعرف عنه كل شىء ، فعلى كل باحث أن يتصور بحثه داخل نطاق البحث المستمر استمرارا لا ينتهى والذى تقوم به جماعة الباحثين الدائمة النمو • ومن ثم فان الجماعة تنشد الصدق باعتباره معيارا أقصى تضعه نصب الفكر ، والباحثون عن الصدق يتجهون دوما نحو مرتبة من المعرفة الكاملة ولكنهم لن يبلغوا تلك المرتبة أبدا • على أن ذلك لا يتنافى بصورة مطلقة مع وجود معرفة يقينية ، فنحن نستطيع مثلا أن نثق بأن نابليون قد عاش ، ولكننا نستطيع أن نستمر استمرارا لا ينتهى فى تحصيل معرفة عن حياته •

والحاجة الى الأمانة فى التحقق الدقيق من صدق المعلومات من أجل تكامل التعاون مع الآخرين، ومن أجل الحب الحقيقى للصدق قد أدت ببيرس الى الاعتقاد بأن الصدق لا ينظر فيه عقليا فحسب ، بل يجب أن يكتسب أخلاقيا كذلك • وليست البداية الجادة للبحث تتطلب حكم النفس وحده ، بل ان طبيعة معرفتنا التى تتسم بالجزئية وبالاقتصار على جانب دون جانب تحتاج أيضا الى ضبط النفس ، وذلك عندما نزن ما نعرفه عن شىء ما فى مقابل ما عسى أن تكشف عنه الخبرة فى المستقبل بالنسبة الى ذلك الشىء ؛ وبعبارة أخرى فان العمل الذى نؤديه فى تكوين أفكارنا واستخلاص النتائج منها وتحقيق هذه النتائج ، يجب أن يتم فى روح من ضبط النفس والتعاون داخل جماعة الباحثين ، وبازاء المحيط الاجتماعى الذى يضع للصدق معيارا أقصى ينشده الباحثون• ولنا أن نلاحظ عندما نبلور هذا الفصل : (١) أن تأثير العلم الحديث على نظرية المعرفة عند بيرس واضح (أ) فى نظرته الى الأفكار على أنها جميعا مماثلة للفروض العلمية التى نقيمها ويكون من الممكن تحقيقها (ب) فى نظريته عن البحث التعاونى . (٢) أنه حل مشكلة الذات والموضوع فى الفلسفة الحديثة بأن قدم نظرية دينامية عن الصدق تفسح مكانا للبحث التجريبى والجهد الأخلاقى والرأى القائل بأن المعرفة تناشد غاية مثلى وتلك اضافة قيمة • (٣) ولكن لابد من التسليم بأن بيرس ترك كثيرا من المسائل المنطقية دون أن يمسها، كما أنه لم ينسق نتائجه التى انتهى اليها تنسيقا فيه أدنى درجات الكفاية •

المقولات :

أراد بيرس ، شأنه فى ذلك شأن أرسطو ، أن يضع تصنيفا لأوجه الحقيقة الرئيسية من خلال نظرية فى **المقولات** ؛ الا أن مقولات أرسطو كانت مقولات موضوعية أو كانت تصورات أقحمت بين خبرة الذات المباشرة وبين موضوعات الخبرة ، ولهذا اعتقد بيرس أننا بالقياس الى زمننا نحتاج الى مقولات تعبر عن جوانب العالم تعبيرا نستمده من خبرتنا الحسية المباشرة ، ومن ثم صاغ ثلاث مقولات من هذا القبيل : مقولة الرتبة الأولى ، ومقولة الرتبة الثانية ، ومقولة الرتبة الثالثة •

أما مقولة الرتبة الأولى فهى المظهر التلقائى للأشياء ، وتتمثل بوجه خاص فى جيشان العقل الحر وهو يصوغ الفروض العلمية ، وهى تشير الى ما فى الكون من حياة ونمو وتنوع • وفى أى مثال من أمثلة «الرتبة الأولى» — كما فى حالة فعل الشعور المباشر قبلما يكون موضوعا للتأمل — توجد وحدة لا تمايز بين أجزائها ، بيد أن الغيرية وما ينتج عنها من نزاع هى أيضا أحد وقائع الخبرة التى لا يمكن انكارها ، وهنا تأتى مقولة الرتبة الثانية •

ومقولة الرتبة الثانية تشير الى عنصر الثنائية فى الخبرة ، طالما أن المقاومة تفترض سلفا وجود كائن آخر — أى وجود كائن ثان — ومن خلال هذه المقولة يؤكد بيرس قيام الوجود الخارجى « ذلك النوع من الوجود الذى يكمن فى مقاومتنا لشىء آخر ••• فالشىء بلا معارضات لا يكون له وجود بحكم الأمر الواقع » ؛ وبهذا المعنى لا يكون الوجود محمولا بل شيئا ما يختبر بالارادة ويدرك بالاحساس ونحن بصدد وجه « الواقع المتجسد »

من أوجه العالم ، وبصدد الفردية المحض وقصور كل شيء فردي بازاء كل شيء آخر • ومع ذلك فان التلقائية والمقاومة لا يستنفدان خبرتنا عن الحقيقة الخارجية لأن هناك الاستمرار أو الاطراد •

ومقولة الرتبة الثالثة تتناول الاستمرار وبخاصة الاستمرار في الفكر ، اذ استمرار الفكر يكشف لنا عن ضروب الاستمرار التي عسى أن نجدها في النواحي الأخرى • ويطلق بيرس على مقولة الرتبة الثالثة اسم « القانون » ؛ وهو يعني بذلك أننا نستطيع أن نتأمل فكرة مثل فكرة «نبيذ» أو فكرة « صلب » لنرى أنها تنطبق على أشياء كثيرة ، وان هذا ليدل على أن ثمة اطرادا في عالم الأشياء ، وأن هذا الاطراد هو الأساس في القانون. ويتحدث بيرس عن «القانون» أو « المبادىء العامة » كما لو كانت « فعالة » في الأشياء فيقول ان ما نكتشفه من اطرادات في عالم الواقع لا يكون له معنى بالقياس الينا الا بمقدار ما نستطيع نحن أنفسنا ان نعمل في ضوئه عملا مطردا ، وعلى ذلك فنحن نستطيع أن نتصور قوانين الكون على أنها مشابهة لعاداتنا الخاصة في العمل ؛ ولنا أن نلاحظ هنا أن « مقولة الرتبة الثالثة » تتصل اتصالا مباشرا بنظرية المعرفة عند بيرس •

ولقد أراد بيرس بمقولاته أن يوجه الانتباه الى ملامح خبرتنا الأكثر أهمية ، وهي الملامح التي لابد كذلك أن يختص بها التفكير الميتافيزيقي • وقد اعلن أن كل مظهر من المظاهر الثلاثة انما يوجد في كل خبرة من الخبرات الحية،وان كنا سنرى في القسم التالي أن بيرس قد ذهب الى القول بأنه في مثال واحد يمكن أن توجد المقولة الأولى في حالة خالصة بدون المقولتين الأخريين •

الله ، النفس ، الخلود : (١) الله : قبل بيرس فكرة الله الذي هو ذات مشخصة وقادر قدرة مطلقة على أنها فرض فلسفي ثم وضع عدة طرق مختلفة للبرهنة على حقيقة مثل هذا الكائن ؛ وسوف نشير باختصار الى ثلاثة من هذه الطرق : (ا) ان التنوع الحي في الكون والتلقائية التي تجد أعلى تعبير عنها في الشخصية الانسانية يساعدنا على أن « نرى » (وهو يستعمل الكلمة بمعنى واسع) تلقائية لا متناهية ، أو « رتبة أولى » لا متناهية ، نراها في الأمثلة الجزئية المفيدة لمقولة الرتبة الأولى •(ب)من الواضح أن نظام الغائية الدينامية موجود في العالم ، وأن الطريقة التي أعد بها العقل الانساني لكي يفسر مجرى الطبيعة ويتنبأ به من خلال فروض العلم انما تكشف عن هذه الغائية فتتجلى أوضح ما تكون • والتفسير الوحيد الكامل لتكيف أجزاء العالم بعضها مع بعض وللتكيف القائم بين العقل والعالم هو أن « عقلا » مطلقا قد تولى عملية خلق الأشياء وتطورها ؛ ويضيف بيرس أن فرض التطور يؤيد ذلك ، لأنه لم يكن هناك الوقت الكافي الذي يسمح بالتطور العشوائي غير الموجه من العماء الى النظام الحاضر • (جـ) عندما نفكر في فرض‌الله باعتباره ينبوع‌الكون‌الخلاق ، نرانامسوقين بالتدريج الى قبول هذا الفرض على أنه التفسير الوحيد الذي يمكن أن يفسر به الوجود ؛ وان الاعتقاد الفطري في الله ليلائم كل حركة في طبيعتنا كما أن ميلنا الى الصلاة وخشوعنا أمام المجموعة الموحدة للأشياء لتؤيد صدق هذا الفرض •

ويخلص بيرس الى أن الله غير محدود العلم والقدرة ، فلا شيء يقاوم وجوده (ليس له مقولة الرتبة الثانية) وهو فوق كل نظام ذهني (أى ليس له مقولة الرتبة الثالثة) ولكننا مرغمون على أن نتصوره في صورة الانسان الى حد ما • وليس مثل هذه التشبيهية زائفا بل هي أقرب الى المجاز ؛ وان لها ما يسوغها فيما تقصد اليه على شرط الا نحاول أن نجعل مشابهتنا لله مشابهة مسرفة في دقتها • ولابد لنا أن نلاحظ هنا أن بيرس قد وجد اللغة شديدة القصور لأن تصف الموجود اللامتناهي ولكنه نجح في تحاشي الوقوع في أحبولة الاله الساكن سكون الحقائق الهندسية ، وقال بأنه يستطيع الانسان أن يدخل معه في علاقة حية •

٢ ـ النفس: رفض بيرس النظرية الديكارتية القائلة ان النفس وحدة غير منقسمة وذات شفافية فكرية ، وأصر على صلات « الذات » بغيرها من الناس وبالكون اصرارا بلغ به الحد الذى اذا ما قرأ قارىء بضع فقرات فقط فقد يظن أن بيرس رفض القول بالنفس الواحدة . ولقد شدد بيرس كذلك على أننا يجب أن نوضح أفكارنا الخاصة بأنفسنا فهي بالنسبة لنا بمثابة الرموز شأنها في ذلك شأن أشياء الكون وكلمات الآخرين؛ ولكنه اذ يرفض القول بالنفس الديكارتية لا يجد مكانا للرأى المتداول عندئذ بين البرجماتيين الآخرين، والذى يرد الشخصية الانسانية الى « حزمة من العادات » ، وبدلا من ذلك ذهب الى أن ضبط النفس الأخلاقي يضفي على أفعال الانسان تلك الصورة الواحدة التى نسميها الشخصية ؛ وفضلا عما تقدم فان « الوحدة يجب ادخالها باعتبارها مركزا للعادات » .

وأخيرا فان مقولة الرتبة الأولى تفترض سلفا حدا أدنى من الوحدة ، ومقولة الرتبة الثانية تقوم على النفس من حيث هى مميزة عن أى شىء آخر ، ومقولة الرتبة الثالثة فى طبيعة النفس تشير الى الاستمرار الموحد فى التفكير الانسانى ؛ وباختصار فان بيرس قد قبل النفس الموحدة ولكنها نفس ذات وحدة أكثر تعقيدا من تلك التى قالت بها الفلسفة الديكارتية .

٣ ـ الخلود : لم يقرر بيرس قط لنفسه رأيا ثابتا فى الخلود ، ففى مطلع حياته سلم بأنه مما يؤيد الخلود أن المادية قد فشلت فى تفسير الكثير من مسائل الكون ، بيد أنه مما يفندها اعتماد العقل فى نشاطه على الجسم . وبمضى السنين شدد بيرس أكثر فأكثر على مظاهر الكون الروحية باعتبارها برهانا على الخلود الشخصى ، ولكنه لم يبلغ فى هذا الاتجاه الى الحد الذى يقول معه ان مثل ذلك البرهان قاطع .

ولقد كان لبيرس فى أثناء حياته قليل من التأثير الحقيقى ، اذ أشاع وليم جيمس صورة للمذهب البرجماتى استمدها عن سوء فهم لمبدأ بيرس البرجماتى ، ولاصراره على بذل الجهد الأخلاقى فى البحث عن الصدق ؛ وتدين نظرية رويس فى اللامتناهى الاجتماعى بالكثير لتعاليم بيرس بشأن جماعة الباحثين وان كان بيرس قد رفض منطق رويس بحجة أنه ممقوت ؛ كما أخذ ديوى ببعض التأكيدات التجريبية التى جاءت فى منهج البحث عند بيرس . بيد أن فلسفة بيرس العامة لم تحدث ـ بصفة عامة ـ أى أثر حتى نشرت حديثا « مجموعة أبحاثه » ، لكنه قد أصبح فى الوقت الحاضر موضوعا لتعليقات كثيرة ـ على أقل تقدير ـ وبخاصة فى الولايات المتحدة ؛ أما فى اى اتجاه سيكون تأثيره أقوى فمسألة سابقة للأوان .

البيرونى : هو محمد أحمد أبو الريحان البيرونى ، ولد عام ٩٧٣ م بخوارزم وتوفى بغزنة فى أفغانستان عام ١٠٤٨ فهو من أصل فارسى ؛ ولا نكاد نعرف عن حياة طفولته وشبابه شيئا . وذهب البيرونى الى الهند فى صحبة السلطان محمود الغزنوى ابان حملاته على تلك البلاد ، وهناك أخذ البيرونى يدرس اللغة والثقافة الهنديتين ، فدرس جغرافية الهند وعلومها ودينها ، وألف فى ذلك كتبا كثيرة لعل أهمها هو « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة » ، وهو كتاب أحاط فيه بثقافة الهند من جميع أطرافها ؛ ويشتمل على ثلاثة أقسام : قسم خاص بالفلك ، وقسم خاص بالرياضة ، وقسم خاص بالفلسفة .

كان البيرونى مثال العالم المسلم فى أرقى مراتبه ، اذ كان فيلسوفا مؤرخا جغرافيا لغويا رياضيا فلكيا شاعرا وعالما طبيعيا ؛ وكان فوق ذلك صاحب منهج علمى ؛ ففى مقدمة كتابة «الآثار الباقية» يبين كيف أننا اذا طلبنا العلم وجب علينا أن نصفى عقولنا من جميع العوامل التى

تؤدى بنا الى الزلل ، فنتحرر من التقاليد التى قد تعمينا ، ومن الرغبات التى تغرينا بأن نضحى الحقيقة من أجل دوافع شخصية • وللبيرونى مقالات علمية كثيرة عن الأرقام الهندية وعن الأسطرلاب وعن الأفلاك ، وقال بأن الأرض كروية وأن جميع الأجسام تنجذب نحو مركز الأرض . وفى كتابه « القانون المسعودى » جمع بحوثا فى الفلك وحساب المثلثات وصورة الأرض وأبعادها وحركات الشمس ومنازل القمر وحركات السيارات ومقاماتها وأبعادها عن الأرض وعظم أجرامها وغير ذلك •

وكان البيرونى صيدليا طبيبا ، ألف فى الأدوية وفيما قاله الأطباء عنها ؛ وكان معاصرا لابن سينا ودارت بينهما رسائل ؛ وللبيرونى بحوث مستفيضة فى الطبيعة ؛ والى جانب هذا كله كان مؤرخا له رأى فى كتابة التاريخ ، فهو يرى أن أخبار المتقدمين قد دخلها من العبث والفساد ما يثير الشك فى صوابها ، بحيث ينبغى أن يعاد النظر فيها نظرا عقليا ، فيرفض منها ما يجافى العقل لان طبائع الأشياء تجرى على سنن معلومة ؛ فهو لا يترك نفسه فريسة للخرافات مهما كان مصدرها •

حاول البيرونى أن يوفق بين الفلسفة الفيثاغورية والأفلاطونية والحكمة الهندية وغيرها من مذاهب الصوفية ؛ وللبيرونى مذهب تجريبى فى المعرفة خلاصته أن العلم اليقينى يجىء عن الحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقى •

بيكون ، روجر : (حوالى ١٢١٤ — حوالى ١٢٩٢) ، ولد فى انجلترا • ان حياة بيكون العملية الطويلة التى قضى جانبا منها فى اكسفورد وجانبا آخر فى باريس لتستوعب تلك الفترة الحيوية من القرن الثالث عشر بأكملها ، حينما انتهى الفكر الغربى أخيرا الى تمثل العلم والفلسفة العربيين واليونانيين •

كان بيكون محافظا ومتمسكا بالتقاليد من نواحى عديدة كزميله الفرنسيسكانى **بونافنتورا** ، ولم يكن أقل من هذا مراعاة للدين وكان يعدله اقتناعا بتفوق المعرفة اللاهوتية، الا أنه كان يختلف عن بونافنتورا فى موقفه من العلم الجديد •

فبينما كان فى مستطاع بونافنتورا أن يرى فى العلم الجديد مجالا جديدا — وقد يكون مهما — للبحث الانسانى ، ولكنه مجال من المحال أن يؤدى فى المدى الطويل الا الى صرف الناس عن ذلك النشاط التأملى الذى ينبغى أن يطمحوا اليه جميعا ؛ لم ير بيكون فى العلم الجديد مجرد مادة معرفية جديدة بل رأى منهجا جديدا للبحث ، منهجا لابد أن يحول طريقة تناول العلم والمعرفة تحويلا أساسيا ، وذلك بتطبيق الطرق الفنية الرياضية والتجريبية فى دراسة الفلسفة واللاهوت •

ويستطيع القارىء أن يجد أكثر كتاباته تمييزا له فى مؤلفه « الكتاب الكبير » الذى يصوغ فيه — وفى مؤلفين آخرين له أقصر من هذا الكتاب هما «الكتاب الصغير» و «الكتاب الثالث» — أقول انه يصوغ فى كتبه هذه آراء بصدد الطريقة التى ينبغى أن تتبع فى الاشتغال بتلك المهمة العاجلة ، مهمة اصلاح تدريس الحكمة المسيحية • وقد كتب بيكون هذه المؤلفات استجابة لطلب البابا كليمنت الرابع ، وكان يحفزه فى تأليفها ما كان يحلم به من زعامة سياسية ستئول الى الغرب نتيجة لتقدم العلم • لكن كليمنت توفى وبقيت آمال بيكون محبطة ؛ فلقد كان من سوء طالعه أنه اقتنع بما للدراسات الوضعية والعلمية من أهمية فى مجال التطبيق قبل أن تصبح هذه المعرفة ممكنة من الناحية العملية بزمن طويل •

بيكون ، فرنسيس : (١٥٦١ — ١٦٢٦) ، ولد فى ظل البلاط الانجليزى الذى خيم على حياته بأسرها ؛ تلقى تعليمه فى كيمبردج ، وقبل فى

سلك المحاماة فى ١٥٧٥ ؛ وفى عام ١٥٨٤ حصل على مقعد فى مجلس العموم بمعونة عمه لورد بيرجلى؛ وقد اتخذه اسكس صديقا ـ وكان اسكس هذا صفى اليزابيث فحاول دون توفيق أن يفوز له فى عام ١٥٩٣ بمنصب النائب العام ، بحيث يقدم فى ذلك على سير ادوارد كوك .

الا أن حظ بيكون قد تحسن فى حكم جيمس الأول ، فقد عين فى عام ١٦٠٧ وكيلا للنائب العام ، ثم نائبا عاما فى ١٦١٣ ، وفى عام ١٦١٧ عين حافظا للخاتم الأعظم ، وفى ١٦١٨ عين قاضنيا للقضاة ؛ كما أنعم عليه أيضا برتبة « بارون فيرولام لفيرولام » ، وفى ١٦٢١ أنعم عليه برتبة « فيكونت سانت البانس » . وبعد أن تقلد بيكون هذا الشرف الأخير بثلاثة أيام ، اتهم بالرشوة وثبتت عليه التهمة من الوجهة القانونية، وخلع من وظيفته ؛ فلقد قبل هدايا من المتقاضين كعادة رجال القضاء فى ذلك العصر ، ونستشهد بما قال فى هذا الصدد اذ قال : « لقد كنت أعدل قاض شهدته انجلترا فى الخمسين عاما الماضية ، لكن اللوم الذى وجه الى كان أعدل لوم وجه فى البرلمان فى الأعوام المائتين الماضية ». توفى بيكون فى ١٦٢٦ فى مأواه ، حيث كان مشتغلا بمشروعاته العلمية .

اعتقد بيكون على الدوام أن مقصده من سعيه الى الارتقاء فى عالم السياسة هو تحسين حالة الانسان ، وذلك بأن يستخدم ثروته ونفوذه للنهوض بقضية علم جديد يمكن أن يساعد على تحقيق هذه الغاية . لكنه لم يستطع ـ رغم محاولاته المتكررة ـ أن يحصل على كلية أو مؤسسة ملكية لذلك . وكان بيكون يحيا حياة مسرفة حتى لقد عاقته الديون التى تراكمت عليه من أن ينفق الكثير على الارتقاء بالعلم ابان حياته ، كما حالت بعد موته دون تحقيق وصيته التى أوصى فيها بمنح من ماله تنفق على تدريس الفلسفة الطبيعية فى اكسفورد وكيمبردج .

وكذلك اضافاته الفعلية التى أسهم بها فى البحث والعلم كانت بدورها ناقصة ؛ فهى أقرب الى الآمال التى تتخذ صورة البرامج التخطيطية منها الى الانتاج العينى ، ففى عام ١٦٠٣ وضع بيكون أساس « اصلاحه الكبير » فى كتابه « فاليريوس ترمينوس » ، وفى كتابه « مقدمة لتفسير الطبيعة » الذى أتبعه بكتابه «فكر وانظر». أعلن بيكون أنه قد وضع منهجا جديدا للكشف العلمى ، مؤداه أن عددا من التواريخ الطبيعية المسهبة ومجموعات من الحقائق ينبغى أن تجمع ، والأفضل أن يجرى هذا فى كلية جامعية ، وأن تفسر هذه التواريخ والحقائق بعناية ؛ وابرازه على هذا النحو لأهمية التاريخ الطبيعى ولأهمية منهج جديد للعلم يتخلل كتابه « ترقية العلوم » (١٦٠٥) ، كما نجد فى الكتاب نقدا للمفكرين السابقين ودعوات حارة الى استخدام المعرفة لتحسين حالة الانسان فى هذا العالم .

وكان هذا تمهيدا « للاصلاح الكبير » نفسه الذى كان مقدرا له أن يتالف من ستة أجزاء ، يجىء فيها كتاب « ترقية العلوم » قسما كبيرا من الجزء الأول ؛ والخطة التى وضعها بيكون لهذا الاصلاح تشتمل على ستة أجزاء هى كما يلى :

١ ـ تصنيف ومراجعة للعلوم الحالية يؤدى الى تبيان ما بينها من فجوات ؛ وقد حقق بيكون هذا الجزء من خطته فى كتابه « كرامة العلوم وتنميتها » (١٦٢٣) .

٢ ـ منهج استقرائى جديد من شانه أن يجعل العقول الانسانية فى مستوى واحد من حيث قدرتها على تفسير الطبيعة ؛ (وقد وضع تخطيطا تقريبيا لهذا المنهج فى كتابه « الآلة الجديدة » أو « الأورغانون الجديد » ١٦٢٠) .

٣ ـ تاريخ طبيعى أو مجموعة من الوقائع الطبيعية والتجارب تنظم وفقا للمبادىء التى وضعت فى الجزء الثانى .

(وكان هـذا الجزء مكونا فى معظمه من شذرات متفرقة ، وهو يتألف من كتابه « تمهيد للتاريخ الطبيعى والتجريبى » ١٦٢٠ ، وكتـابه « التاريخ الطبيعى والتجريبى لتأسيس الفلسفة ، أو ظواهر الكون » ١٦٢٢ ، وكتابه «غاية الغايات» ١٦٢٧ ، الذى كان مجمـوعة غريبـة من الوقائع والخرافات) .

٤ ـ سلم العقل ، الذى أراد له بيكون أن يتألف من أمثلة على منهجه قد اكتملت صياغتها ؛ (ولم يبق من هذا الجزء الا مقدمة بعنوان « سلم العقل أو الخيط الهادى ») .

٥ ـ تعميمات يتوصـل اليها عن طـريق التاريخ الطبيعى دون استخدام لمنهج بيكون فى تفسير الظواهر ؛ (ولم يبق من هذا الجزء الا مقدمة بعنوان « مقدمات أو طلائع الفلسفة الثانية ») .

٦ ـ الفلسفة الجـديدة أو العـلم الموجب ويتألف من العـلم الكامل بالطبيعة ، وكان من المناهج المتضمنة فى الجزء ٢ .

(ولم يبق من هـذا الجزء شىء ، ولعـل لهذا دلالته) .

وقـد كتب بيكون مؤلفات أخـرى كثيرة لا تندرج فى نطاق اصلاحه الكبير ولا يمكن عدها تمهيدا له أو نتائج متفرعة عنه ، وأشهر هـذه المؤلفات كتابه «أطلانطس الجديدة» (وهو ما أسهم به فى ميدان الفكر الطوباوى) ، وكتاب « حكمة القدماء » (١٦٠٩) ، وكتابه «فى المبادىء والأصول» (١٦٢٣ ـ ٢٤) الذى يتضمن محاولته أن يستبدل بالتقاليد الأفلاطونية والأرسطية نظرية من نوع أقرب الى المادية مستمدة من ديموقريطس . كما كتب فى تفنيد الفلاسـفة السابقين مؤلفه الذى عنوانه « تفنيد الفلسـفات » (١٦٠٨) وهـو رسالته فى « أوهام المسرح » . وله أيضا عدة شذرات أخرى مثل « احداث الزمان » ، ومقالته فى « التخطيط والموضـوع » وكلتاهما كانت بمثابة الاستشراف لاصلاحه الكبير .

على أن أهم ما أسهم به بيكون فى الفلسفة كان فى ميدان المنهج العلمى ؛ فقد كان من أقوى المتمردين على التقاليـد الأفلاطونية والأرسطية وأجلاهم بيانا ، وحاول من نواح كثيرة أن يحيى فلسـفة مادية قريبـة من مادية **ديموقريطس** . فلقد زعم أن المنطق الأرسطى غير مفيد بوصفه أداة للكشف ، فهو يجبرنا على التسـليم بنتيجته لـكنه لا يكشف عن شىء جديد ويجر التجربة من ورائه جرا كأنها الأسـير ؛ يضاف الى ذلك أن العلل الغائية التى يستخدمها فى تفسـيراته قد أفسدت الفلسفة على نحو عجيب ، ذلك أن هذه العلل لا تصلح الا لتفسير الشئون الانسانية. وكذلك المدرسة الفكرية البديلة ـ وهى المدرسة العقلية التى تستمد أصولها من **افلاطون** ـ هى بدورها غير مجدية ؛ فما كان بيكون ليثق أدنى ثقة بما للمنهج الهندسى من بديهيات مجـردة ، فالتعريفات لا تستطيع أن تبرىء الطبيعة والأشياء المادية مما فيها من شر لأنها هى ذاتها تتألف من ألفاظ ، ولا ينتج عن هذه الألفاظ الا مزيد من الألفاظ « ليست الألفاظ الا صورا للمادة ، فما لم تدب فيها حياة العقل والاختراع ، فان الهيام بحبها كالهيام بحب صـورة » . والفلاسفة العقليون كالعناكب ينسجون الأفكار من تجاويف عقولهم ؛ على أن التجريبيين الغلاظ ليسوا بأفضل من هؤلاء لأنهم كالنمل يجمعون المـواد دون ما هدف ؛ أما النحل ، فهو يقدم لنا النموذج الصحيح لخطة السير العلمية . فالنظام هو سر الأمر كله ؛ فعلينا بتجميع الوقائع أو التاريخ الطبيعى واختزانها وتفسـيرها بتبصر وفقا لقوانين محددة . [illegible]

على أن الباحث فى محـاولته أن يحـل التفسيرات المنظمة محل الأحكام المبتسرة الخرقاء عن الطبيعة ، يواجه أنواعا من القصور راسخة فى العقل البشرى ، هذه الأنواع من القصور يسميها

بيكون « أوهام الجنس » ؛ ففى النـــاس ميل الى التسرع فى التعميم ، والى أن يجدوا من الأمثلة ما يناسب أغـراضهم ، والى أن يكونوا أسرع مبادرة الى تصديق ما يفضلون ؛ لهذا أكد بيكون أهمية البحث عن المثل الجـزئى السالب ، أعنى أهمية السعى على نحو منهجى منظم وراء الحالات التى تـكون استثناءات للتعميمات ؛ كما ترجع أوهام الجنس أيضا الى أنواع أخرى من القصور كعجز جهازنا الادراكى • لكن هنالك بالاضـــافة الى ذلك « أوهام الكهف » ؛ وهى عيوب لا ترجع الى الطبيعة البشرية عامة بقدر ما ترجع الى الفروق والخصائص الفردية سواء كانت فطرية أو مكتسبة. ثم هنالك « أوهام الســـوق » ؛ وهى تنتج عن الألفاظ والجمـل التى تفسد تفكيرنا وتثير الخلط فيه ، وخاصـــة الألفاظ الغامضة والألفاظ التى لا تصف شيئا • وهنالك أخيرا « أوهام المسرح » التى تنشأ نتيجة للمذاهب الفلسفية • ولا يمكننا علاج هذه المعوقات بأن نكتفى بكشف ما يقوم به الآخرون من استدلالات فاسدة ، ولكن ببسط منهج البحث الجـــديد على نحو واضح لكى يســتخدمه الجميع •

ويتألف هذا المنهج من تجميع الوقائع وتناولها على نحو معين ؛ افرض أننا نبحث عن علة الحرارة ، علينا أولا أن نرتب قائمة « للحضور » بحيث تحتوى جميع الأمثلة المعروفة التى توجد فيها ظاهرة الحرارة ؛ ثم علينا أن نضع قائمة « للغياب » ندرج فيها من الحالات الجزئية ما يقابل تلك الحالات التى وضعناها فى قائمة الحضور ، ولكن تختلف عنها من حيث ان الطبيعـــة البســيطة ، أى الحرارة ، معدومة فيها ؛ وعلينا أيضـــا ان نرتب قائمـــة « للتفاوت فى الدرجة » تحتوى على الحالات التى توجـــد فيها الحرارة عـلى درجات متفاوتة • وقد نستطيع بفحص القـــوائم أن نجـــد طبيعة مولدة تتمشى مع النتيجة أو الطبيعة المتولدة حضـــورا وغيابا وتفاوتا فى الدرجة فيمكننا حينئذ أن نضع تفسيرا أو « نتيجة مبدئية » ، فنرى — على سبيل المثال — أن الحركة هى علة الحرارة أو « صورتها » • (هـــذه القوائم على شبه كبير بما يقابلها لدى ج • س • مل من طرق يسير بعضها مع بعض وهى طريقة الاتفاق ، وطريقة الاختلاف ، وطريقة التغير النسبى) •

ومن أكثر المسائل اثارة للخلاف فى دراسة بيكون ، تلك المسألة التى تتعلق بماهية «الصور» والتى رأى بيكون أن مهمة الفيلسوف الطبيعى هى أن يكشف عنها ؛ فقـــد فرق بين الفيزيقا التى تبحث فى العـــلل الفاعلة والعـــلل المادية لكنها « لا تمس حدود الأشياء التى هى أعمق جذورا (من العلل الفاعلية والمادية) بكثير » — نقول انه قد فرق بين الفيزيقـــا و **الميتافيزيقـــا** التى تبحث فى « الصور » ، وهذه الصور هى « طبائع » نشوئية ومولدة على حد سواء ؛ فالحرارة — على سبيل المثال — ليست الا صورة محددة من طبيعة أشمل فى أصولها النشوئية ، وهى « الحركة » ، وهى أيضا على نحو ما « تتولد » بالحركة • مثل هذه الصور لا تبدو كعلل أرسطو الصورية ، لأن صور بيكون مولدة لغيرها من الطبائع ولا يقتصر الأمر على كونها مقترنة بالمادة ؛ وكثيرا ما يشير الباحثون الى أن بيكون كانت تجول بخاطره صورة بدائية من نظـــرية ذرية قريبـــة من نظـــرية ديموقريطس ، وذلك لأنه أثنى على ديموقريطس ؛ الا أن هـــذه « الصـــور » أمور يمكن ملاحظتها واستكشافها باعداد القوائم ، فى حين أن الذرات لا يمكن ملاحظتها •

وأيا ما كانت الشكوك التى تحيـــط بماهية هذه الصور ، فمحال أن يكون هناك شك فى أن بيكون كان متحمسا لمشروعات من نوع عملى يمكن أن تتيحها لنا معرفتنا بالقوانين التى تتحكم فى ارتباط هذه الصور ؛ فلقد كان بيكون من أوائل الذين أكدوا أن المعرفة تمكن الانسان من التسلط على الطبيعة حتى لقد نودى به رائدا لكل من مذهب **المنفعة والماركســية** من هـــذه الناحيـــة • كان

بيكون يعتقد أن الهدف من « اصلاحه الكبير » هو « معرفة الأسباب والحركة الخفية للأشياء ،وتوسيع حدود المملكة الانسانية توسيعا من شأنه أن يتيح لنا التأثير فى كل الأشياء الممكنة » ؛ وكان يؤمن بالمثل الأعلى للكيميائى ، وهو تحويل العناصر التى من نوع معين الى عناصر من نوع آخر ؛ لكنه كان يعتقد أن مثل هذه المهمة لابد أن تقوم على فهم كامل « لما هو ثابت وأبدى وكلى فى الطبيعة » ٠

الا أن بيكون لم يلق من النجاح الفعلى الا القليل سواء فى تطوير علمه الأساسى أو فى افتتاح كلية ترعاه ؛ لكنه ألهم الكثيرين بحلمه الذى يرمى الى تحسين حالة الانسان عن طريق استخدام المنهج العلمى ٠ فالجمعية الملكية التى تأسست فى عام ١٦٦٢ كانت بيكونية فى روحها ، فقد جمعت بين تأكيده لأهمية الملاحظة والتجربة والعناية بالمخترعات ذات النفع العملى ؛ ذلك أنها قد تأسست على أيدى المتطهرين الذين كانوا يعتقدون مثل بيكون أن فى وسع العلم أن يكشف عن روائع خلق الله ، وأن يستخدم لتحسين حالة الانسان ٠

ولم يقتصر تأثير بيكون على تطور العلم فحسب ، بل أثر أيضا فى تصور المعرفة والمنهج العلمى على النحو الذى تتميز به العقلية البريطانية كما تتمثل فى **لوك** ، **وباركلى** ، **وهيوم** ، **و ج٠س٠ مل** ، **ورسل** ٠

ولقد وجه النقد الى عرض بيكون للمنهج العلمى على أيدى من تلاه من المفكرين من نواح أربع على أقل تقدير ؛ فهو ــ أولا وقبل كل شىء ــ قد أخطأ حينما اعتقد أن هناك منهجا « استقرائيا » من شأنه أن يجعل جميع الناس سواء من حيث القدرة على الوصول الى تعميمات لها ما يدعمها من البراهين ؛ فقد تكون هنالك طرق لتمحيص التعميمات متى توصلنا اليها ، لكن ليس هناك من خطط تصف لنا كيف نصل اليها مقدما ٠

ولقد فات بيكون ــ ثانيا ــ أن يفرق بين « الأحكام المبتسرة » الحرقاء من ناحية وافتراض الفروض العلمية من ناحية أخرى؛ذلك أنه لا سبيل الى جمع الوقائع دون فرض ما ودعك من نظرية مكتملة التكوين ٠ وقد استغل **هيوول** ، المنطقى الذى عاش فى القرن التاسع عشر ، هذا الخطأ فى فكرة بيكون وضخمه الى حد كبير ٠

يضاف الى ذلك ــ ثالثا ــ أن بيكون كان على جهل عميق بالرياضة وأنه قد أغفل أهميتها القصوى فى تطوير نظرياته ؛ فقد رفض الفرض الكوبرنيقى، وسخر من أبحاث جيلبرت عن المغناطيسية ، وفاته أن يتبين أهمية العمل الذى قام به هارفى ، ولم يكن يفهم من مؤلفات مفكرى القارة الأوربية من أمثال كبلر وجاليليو الا القليل ؛ هذا العجز عن ادراك أهمية الرياضة قد أدى به الى اغفال دور الاستنباط فى العلم ، لأنه كثيرا ما يحدث ــ عندما يراد تمحيص نظرية ما ــ أن تكون هناك رحلة استنباطية طويلة نقطعها مستعينين بالرياضة فيما بين المسلمات من ناحية وما يترتب عليها من نتائج يمكن تمحيصها عن طريق الملاحظة من ناحية أخرى.

ولقد تجاهل بيكون ــ أخيرا ــ ما يتصل « بتبرير » الاستدلال الاستقرائى من مشكلات صارت مثارا لقلق الفلاسفة منذ هيوم ٠

وترجع أهمية بيكون فى تاريخ الفكر الى أنه قد أكد أهمية اقامة العلم على أساس من الملاحظة ، وأهمية البحث عن المثل السلبى (الذى ينفى التعميم) ٠

(ت)

التجريبية : تعنى كلمة « التجريبية » فى استعمالها المألوف (وهى مشتقة من الكلمة اليونانية empiria = التجربة) استخدام المناهج التى تقوم على التجربة العملية بدلا من أن

تقوم على مجموعة من المبادىء النظرية المسلم بها • لكن هذه الكلمة لا تستخدم فى الفلسفة الا بمعنى جد مختلف عن معناها المألوف ، وهو معنى اصطلاحي ، وذلك لتشير الى النظرية الفلسفية القائلة بأن جميع أنواع المعرفة مستقاة من الخبرة ؛ وقد كانت « التجريبية المتطرفة » هى الاسم الذى أطلقه **وليم جيمس** على تفسيره الخاص لهذه النظرية •

وقد قام بتنمية التجريبية مجموعة متعاقبة من الفلاسفة البريطانيين بصفة خاصة ، من أهمهم **لوك ، وباركلى ، وهيوم ، وجون ستيوارت مل** ، ذلك أن التجريبية لم تتمكن قط من القارة الأوربية على الرغم من أن حركات فلسفية من قبيل حركة**الموسوعيين** فى فرنسا كانت تستلهم أفكارا تجريبية • هذا بينما كانت التجريبية فى بريطانيا هى التقليد السائد فى الفلسفة منذ القرن السابع عشر ؛ يضاف الى ذلك أن تجريبيى القارة ـ كالفرنسى كوندياك ـ كانوا متأثرين على نحو مباشر أو غير مباشر بالفلسفة البريطانية •

ان المبادىء العامة للتجريبية تتعارض أساسا مع مبادىء الفلسفة **العقلية** ، وقد نشأت التجريبية الحديثة بوصفها رد فعل لمذاهب **ديكارتوسبينوزاوليبنتز** •فثمة سؤالان رئيسيان هما موضع خلاف بين العقليين والتجريبيين ، يتعلق أولهما بالمدركات **القبلية** (أو « الأفكار الفطرية » كما سميت على نحو مضلل فىالقرن السابع عشر)، أى تلك الأفكار التى هى فيما يزعم العقليون غير مستمدة من الخبرة الحسية لكن العقل أو الذهن ينشئها بمعزل عن الخبرة • والعقليون يسلمون بأن بعض المدركات تجريبية (اذ يسلمون بأننا مثلا نستمد فكرتنا عن الحمرة من خبرتنا اذ نبصر أشياء حمراء) ، لكنهم يذهبون الى أن معرفتنا بالعالم تتضمن أيضا مدركات قبلية كمدركى العلة والجوهر • ومن السمات الأساسية فى التجريبية ان تنكر وجود مثل هذه الأفكار ، ومن هنا كان التجريبيون يرون أحد رأيين ؛ فاما أن يروا أن المدركات القبلية المزعومة يمكن أن تحلل أو تفتت الى مجموعة من مدركات أبسط مستمدة من الخبرة، واما قد يرون أحيانا ـ وهم حينئذ ينحون فى تجريبيتهم منحى متطرفا ـ أن هذه المدركات ليست مدركات حقيقية على الاطلاق (فيرون على سبيل المثال أن « الجوهر » ككلمة ميتافيزيقية ليست الا كلمة من المحال أن نجد لها معنى) • وموضع الخلاف الثانى بين العقليين والتجريبيين هو فيما يتعلق بالقضايا أو العبارات القبلية ؛ فكلا الفريقين يتفقان بصفة عامة على أن جميع الحقائق الضرورية قبلية لأننا لا نستطيع أن نتعلم من الخبرة الا ما قد كان محتمل الوقوع وما هو محتمل الوقوع وليس ما « لابد » أن يكون كذلك • لكن التجريبيين الذين يعتقدون أننا لا نملك من الوسائل ما يمكننا من تحصيل المعرفة الا عن طريق المشاهدة لما يحدث بالفعل ، يرون أن الحقائق الضرورية ليست صادقة الا بحكم التعريف أو أنها **تحليلية** ، أما العقليون فيرون أن بعض العبارات القبلية تركيبية ، أى أنها تخبرنا بشىء عن طبيعة العالم ؛ فقد زعموا أن قولنا « لابد أن يكون لكل حادثة علة مسببة » ـ على سبيل المثال ـ هو مبدأ واضح بذاته من هذا النوع ؛ فهو قبلى لأنه يقرر رابطة ضرورية ، وهو تركيبى لأنه ليس صادقا لمجرد كونه تعريفا (كما هى الحال فى قولنا « لكل معلول علة » • ومن الخصائص المميزة للتجريبية أنها تنكر قدرة العقل على أن يضمن لنا صدق عبارة تركيبية بالمعنى الصحيح للتركيب ، وبالتالى ينكرون أن أية قضية يمكن أن تكون قبلية وتركيبية فى نفس الوقت •

وكان من نتيجة اختلاف العقليين والتجريبيين فى هذه المسائل التى تتعلق بالمبادىء الأساسية أن كان لهم مواقف مختلفة من العلم الطبيعى ومن الميتافيزيقا ؛ اذ يمكن القول عامة ان العقليين يميلون الى أن يعدوا المعتقدات التى تقوم على الخبرة مشوبة بالخطأ ؛ فلسنا فى نظرهم نصل الى فهم

للعـالم عن طريق الادراك الحسى ، وهو الادراك المشوش ، ولكن عن طريق التأمل الميتافيزيقى . لكن البحث الميتافيزيقى يتوقف على أن تكون لدينا مدركات قبلية ، ومرجع هذا على وجه التحديد هو أن الميتافيزيقيا تزعم أنها تقـدم معـرفة بوجود حقيقى مفارق للخبرة ؛ من هنـا كان التقليـد الفلسفى التجريبى معاديا للميتافيزيقا ، ومن هنا أسبغ على العلم قيمة كبيرة باعتباره وسيلة لتحصيل المعرفة . وليس من قبيل المصادفة أن هيوم قد وصف نيوتن بأنه « أعظم وأندر عبقرية وجـدت على الاطلاق تشريفا للنوع البشرى وتعليما له » .

والحلول التى يقدمها التجريبيون للمشكلات الميتافيزيقية الجزئية هى فى صميمها تطبيقات لما عرضنا من مبادىء عامة . وتفسير هيوم للسببية نموذج كلاسى لهذه التطبيقات ؛ فهيوم على وعى كامل بأن علاقة العلة بالمعلول تواجه التجريبية بمشكلات عسيرة ، وأن عليه أن يثبت أن فكرة العلة مصدرها الخبرة . وهو يرى ـ وقد تابعه فى ذلك بوجه عام من تلاه من التجريبيين ـ أن الرابطة السببية بين حادثتين « ليست » فى واقع الأمر الا تتابعهما على نحو مطرد ، وهو تتابع لا يعدو أن يكون واقعة من وقائع المشاهدة ؛ صحيح أن هيوم يسلم بأن فكرة العلة تتضمن فكرة الضرورة، لكنه يرد هـذه الفكرة بدورها الى مصدرها فى الخبـرة ؛ فمشاهدة ب وهى تأتى فى أعقـاب ا لمرات كثيرة يحدث فينا عادة التفكير فى ب اذا ما أدركنا ا ، والخبرة التى نمارس بها هذه العادة الفكرية هى مصدر فكرتنا عن الضرورة . كتب هيـوم قائلا « الضرورة شىء يوجد فى العقل وليس فى الأشياء » ، وهو يزعم بناء على ذلك أنه قد دحض التفسـير العقلى للسببية بوصفها رابطة ضرورية بين الأشياء ، وأنه قد أثبت أن فكرة السـببية فكرة مركبة يمكن أن تحلل الى عناصر أبسط منها (الى فكرة التتابع المطرد على سـبيل المثال) كل عنصر منها مستمد من الخبرة .

ومن التطبيقات النموذجية للمبادىء التجريبيه ذلك التطبيق الخاص بنظرية الرياضة ؛ فقد عدت الرياضة على الدوام معقلا للعقلية ، لأن القضايا الرياضية فيما يبدو قبلية وتركيبية على حد سواء. نقول « ٧ + ٥ = ١٢ » فيبدو أن هـذه حقيقة « لابد » أن تكون كذلك ، وأنها فى نفس الوقت حقيقة تدور حـول موضوعات يمكننا أن نعرفها قبل أية خبرة بها . الا أن التجريبيين قد واجهوا هذا التحدى على نحوين ، فهم اما أن ينكروا الطابع القبلى للرياضـة واما أن ينكروا لها من طابع تركيبى ؛ وقد كانت الخطة الأولى هى الخطة التى اتبعها ج.س.مل ، وهو الذى ينظر الى الرياضة باعتبارها تعميمات من الخبرة ؛ ف «٧ + ٥ = ١٢» فى نظـره قانون من قوانين الطبيعة قائم على المشـاهدة ، لـكن اذا لم يكن الحساب صادقا بالضرورة ، واذا لم يثبت صدقه الا عن طريق الخبرة فانه يظل من المحتمل أن الخبرة قد تثبت بطلانه أيضا ، مهما بدا لنا عسيرا أن نتخيل ماذا عساها تكون هـذه الخـبرة . الا أن قليـلا من التجريبيين هم الذين كانوا على استعداد أن يسيغوا هذه المفارقة ؛ من هنا كانوا يتبعون عادة الخطة البديلة ، وهى أن يقـرروا أن الرياضة تحليلية وليست تركيبية . والقضـايا الرياضية ـ طبقا لهـذا الرأى ـ صـادقة عن طريق التعريف ؛ ف « ٧ + ٥ = ١٢ » حقيقة ضرورية لا لشىء الا لأننا نعرف «٧» ، و ٥ ، و « + » ، و « = » ، و «١٢» بطريقة تجـعل الأمـر على ذلك النحو . واذن فالرياضة لا تقدم لنا ـ كما اعتقد العقليون ـ أية معلومات عن طبيعة العالم (انظر على سبيل المثال كتاب اير « اللغة والصدق والمنطق »، الفصل الرابع) . وعلى الرغـم ممـا بين التجريبيين المعاصرين من خـلافات فنية كبـيرة حول طبيعة الرياضة ، فانهم جميعا يتفقون على نقطة جوهرية هى أن حقائق الرياضة ضرورية الصدق لا لشىء الا لأنها غير اخبارية على نحو ما بينا .

... والتجريبية أساسا نظرية فى المعرفة ، لكن

تأثيرها كان كبيرا فى ميدان **الأخلاق** كذلك ؛ وتفسير هذا هو أن التجريبيين كان عليهم أن يضعوا نظرية أخلاقية تتسق مع تفسيرهم العام للمعرفة ، وليس لأنهم كانوا على الدوام مهتمين بالأخلاق بصفة خاصة ؛ فالمدركات الخلقية (كالصواب والالزام والواجب وما اليها) لابد — اذا كانت مدركات حقيقية ، واذا صدقت التجريبية — أن تكون مما يمكن أن يستمد من الخبرة كغيرها من الأفكار كائنا ما كانت • لكن استمداد الأفكار الخلقية من الخبرة غير ممكن فى نظر العقليين ؛ ففى مقدورنا أن نرى بالمشاهدة أن رجلا يتصرف على نحو فيه نكران للجميل ، لكننا لا نستطيع أن نرى على نحو شبيه بهذا أن نكرانه للجميل خطأ ، ذلك أن فكرتنا عن ارتكاب الخطأ — فيما يقول العقليون — لا تقوم على الخبرة ، ونحن لا نعرف أن نكران الجميل خطأ الا لأن العقل يدرك عن طريق الحدس الرابطة القبلية بين هاتين الفكرتين (نكران الجميل والخطأ) • فمبادىء الأخلاق الأساسية بديهية ، بمعنى أنها لا يمكن أن تبرر — وليس هناك ما يدعو الى تبريرها — عن طريق الحجة العقلية أو المشاهدة • وكان رد التجريبيين فى القرن الثامن عشر على هذه النظرية الحدسية هو — بتعبير هيوم — أن « الأصوب هو أن نقول اننا نشعر بالخلقية من أن نقول اننا نحكم عليها » ، فالأفكار الخلقية مستمدة من خبرة « داخلية » ؛ صحيح أننا لا نشاهد خطأ فعل ما لكننا « نشعر » به ، وهذا الشعور هو الذى نعبر عنه حينما نقول ان الفعل خطأ • (انظر كتاب هيوم « رسالة فى الطبيعة البشرية » ، الكتاب الثالث ، الجزء الأول) • كانت هذه الوجهة من النظر (التى كثيرا ما تسمى بنظرية الحس الخلقى) مرتبطة فى تجريبية القرن الثامن عشر على نحو يميزها بالنظرية القائلة بأن واجبنا الوحيد هو أن ننتج من السعادة أكبر قدر ممكن (مذهب المنفعة) . فعلى الرغم من أن الاتجاه المنفعى ليس جانبا جوهريا من الأخلاق التجريبية ، الا أن ارتباطه بالتجريبية هو ارتباط يمكننا أن نفهم دواعيه ؛ لأنه لما كان التجريبيون لا يعتقدون أن المبادىء الأخلاقية بديهية، فمن الطبيعى أن يروا أن ليس هناك تبرير للخلقية الا اتجاهها الى تحقيق السعادة الانسانية ، ذلك الاتجاه الذى يمس مشاعر التعاطف الغريزية فى كل شخص • لكن التجريبيين قد أدركوا أخيرا أنه ليس من المقنع عد الأحكام الخلقية عبارات تقرر المشاعر ، والنظر الى الأخلاق باعتبارها فرعا من علم الطبيعة البشرية على نحو ما رأى هيوم ؛ لذلك أخذوا يميلون الى أن يروا أن المبادىء الخلقية لا تقرر حقائق قبلية لأنها لا تقرر شيئا على الاطلاق ، ذلك أن مهمتها الوحيدة هى المهمة العملية التى قوامها التأثير فى السلوك • لذلك أشار بعضهم الى أن الأحكام الخلقية هى فى الواقع جمل أمرية (فالعبارات التى تقول على سبيل المثال « السرقة خطأ » = « لا تسرق ») أو أنها تعبيرات عن الشعور (وليست « عبارات تقرر » المشاعر) فهى لا تتصف بالصحة الموضوعية • هذه « النظرية الوجدانية فى الأخلاق » تعتمد على نظرة ساذجة الى اللغة وقد وجه اليها نقد واسع النطاق ، لكن يبدو أن بحثا متقصيا لمهمة الأحكام الخلقية قد يؤدى الى أخلاق تجريبية تتلافى ما فى النظرية الوجدانية من مفارقات •

واذا قارنا التجريبية المحدثة بتجريبية القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، وجدنا أن أهم ما يمكننا أن نتبينه من تقدم احرزته التجريبية هو الفصل الواضح بين المسائل المنطقية والمسائل النفسية • فلقد كان التجريبيون القدامى يعنون أساسا بمشكلات من النوع الذى ذكرناه فيما تقدم ، بمشكلات تتصل بتحليل المدركات العقلية والوضع المنطقى للقضايا أكثر مما كانوا يعنون بالمشكلات النفسية التى تتعلق بمصدر الأفكار • لكنهم مع ذلك كثيرا ما كانت تختلط عليهم المسائل التى كانوا يناقشونها ، فكانوا يكتبون وكان مقصدهم هو أن يقدموا تاريخا طبيعيا للعقل ؛ فقد كان هيوم و ج • س • مل مثلا يشعران بأنهما

ملتزمان بنظرية ذرية فى النفس تفسر جميـــع مظاهر النشاط العقلى بناء على ترابط الأفكار ؛ أما التجريبيون المحدثون فيدركون أن فلسفتهم لا تتنافى مع أية نظرية نفسية تقوم على الملاحظة ، ثم يدعون علم النفس لعلماء النفس ·

لقد كان تقرير التجريبية بوصفها مجرد نظرية فيما يتعلق بالبناء المنطقى للمعرفة حافزا هاما لنمو المنطق الرياضى ، وقد أدى أيضا الى تصور الفلسفة على أنها تحليل المدركات العقلية والقضايا ، وبالتالى الى عداء متزايد للفلسفة التأملية وللميتافيزيقا بصفة خاصة ، وهو عداء لقى أقصى تعبير عنه فى **الوضعية المنطقية** ؛ وهى الحركة التى دعى اليها بصفة خاصة فى العشرينات والثلاثينات من هذا القرن لفيف من الفلاسفة يعرفون باسم **جماعة فيينا** · رأى الوضعيون المناطقة أن ليس هناك عبارات ذات معنى ، فيما عدا العبارات الصورية أو التحليلية للرياضة والمنطق ، الا تلكم العبارات التى يمكن التحقق منها عن طريق المشاهدة ؛ وبناء على هذا رفض الوضعيون الأقوال الميتافيزيقية واللاهوتية لا باعتبارها أقوالا لم يثبت صدقها ولكن باعتبارها « فارغة من المعنى » أو « بلا معنى » · لكن قليل هم الوضعيون فى الوقت الحاضر الذين قد يمضون فى هذا الاتجاه الى ذلك المدى ؛ فمن المؤكد أنهم لا يتجهون الى اعادة الميتافيزيقا الى وضعها السابق باعتبارها وسيلة الى معرفة وجود حقيقى مفارق للخبرة ، ولكنهم يتجهون الى النظر الى كتابات الميتافيزيقيين نظرة أقرب الى التعاطف بوصفها محاولات قصد بها أصحابها أن يقوموا بمراجعة عالية المستوى للمدركات العقلية ، أى بوصفها « اعادة تخطيط خريطة الفكر » كما سميت ؛ هذا النوع من التجريبية المخففة هو ما يميز الحركة الفلسفية المعاصرة التى تعرف أحيانا باسم «التحليل اللغوى» أو « الفلسفة التحليلية » ·

التحليل : كلمة analysis كلمة يونانية معناها فك كل مركب الى أجزائه ، ويقابلها **التركيب** الذى يعنى بناء كل من أجزاء ·

وقد كان للفلاسفة على الدوام مقصدان أساسيان: بناء نسقات من **الميتافيزيقا والمنطق والأخلاق** (وهذا تركيب) ، وتوضيح أفكار هامة (وهذا تحليل) · الا انه لا يمكن التفرقة بين هذين المقصدين على نحو حاسم ، لأن ما هو تركيب من وجهة نظر معينة هو تحليل من وجهة نظر أخرى ؛ « فجمهورية » **أفلاطون** على سبيل المثال قد تعد بناء فى نطاق الفكر لمجتمع عادل كامل فى عدالته ، أو هى قد تعد تحليلا لفكرة المجتمع العادل ؛ كما أن أجزاء كبيرة من « أخلاق » **أرسطو** معنية بتحليل أفكار هامة من قبيل « الفعل الارادى » و « الفضيلة والرذيلة » و « اللذة » وغيرها ·

وفى العصور الأخيرة مالت فلسفة القارة الأوربية الى أن تكون تركيبية (**كانت** استثناء هام)، أما الفلسفة البريطانية فقد مالت الى أن تكون تحليلية ؛ فتحليل التصورات لم يكن فى نظر **ديكارت** سوى تمهيد لبناء نسق من المعرفة على أساس « الأفكار الواضحة المتميزة » التى نحصل عليها بالتحليل ، وكان **سبينوزا** يسعى الى بناء نظرية فى العالم مستنبطة ــ وفقا للطراز الهندسى ــ من عدد صغير من التعريفات والبديهيات، أما الفلاسفة البريطانيون فقد مالوا الى التشكك فى الميتافيزيقا التركيبية والى أن يكونوا أكثر اهتماما بتحليل الفكر والخبرة الى عناصرهما الأساسية ·

ومنذ بداية القرن الحاضر أصبح ذلك الرأى مؤداه أن التحليل هو الفلسفة بأكملها ، أو هو أهم جانب منها ، أو هو السمة المميزة لها ؛ أقول أصبح ذلك الرأى مسلما به على نطاق واسع فى البلدان الناطقة بالانجليزية ، والأغلب ألا يكون بين الفلاسفة الذين يتجهون هذا الاتجاه من شىء مشترك الا القليل ، اللهم الا استعمالهم كلمة « تحليل » ليصفوا بها أوجه نشاطهم المتباينة · وكل ما يمكن قوله عن رأيهم فى مهمة الفلسفة

ـ وان لم يكن هذا القول كامل الصدق ـ هو أنهم لا يعدونها تحصيل معرفة جديدة (وهى مهمة العلوم الجزئية) ، ولكنها توضيح وتجلية لما قد عرفناه بالفعل • ويمكننا أن نتبين مواقف رئيسية ثلاثة فى ممارسة التحليل :

١ ـ ج • ١٠ • مور : وقد فحص فرضا كان الميتافيزيقيون يميلون الى افتراضه ، وقد افترضه فعلا الفلاسفة المثاليون الذين كانوا يسودون الفلسفة البريطانية فى ذلك الحين ؛ وهذا الفرض هو أننا لا نعرف كل تلك الأشياء المألوفة المعادة التى نزعم أننا نعرفها عن العالم ، بل قد ذهب بعضهم الى أن هذه الأشياء باطلة بالفعل ، ورأى آخرون أننا لا نستطيع ـ حتى ولو كانت تلك الأشياء صادقة ـ أن نعرف أنها صادقة • فالعالم كما يبدو للانسان العادى ليس غير مظهر ، وأما حقيقة العالم فشىء خفى مباين كل المباينة لما نظنه عنها ولا يمكن الكشف عنها الا ببحوث عميقة تجرى بلغة اصطلاحية جديدة ؛ فرأى مور فى مقابل هذه النظرة أن المفكر لا ينظر الى بداهة من قبيل أن له جسما ، أو أنه ولد منذ سنين ، أو أنه موجود منذ ذلك الحين ؛ لا ينظر اليها بوصفها صادقة فحسب ، بل ينظر اليها كذلك على اعتبار أن فى امكانه أن يعرف معرفة يقينية أنها صادقة • بيد أن مور لا يود أن يقرر أن النظريات الميتافيزيقية التى ناقضت هذه الأقوال لم تكن سوى أكاذيب فاحشة ، نعم انه من المؤكد أنها كانت كذلك ، لكنها كانت أيضا محاولات مخطئة للاجابة عن أسئلة جد جديرة بالنظر ومثيرة للحيرة الى حد بعيد • وموجز القول أنه على الرغم من أننا لا نستطيع أن نشك جادين فى صدق هذه الأقوال ، ومن أننا نعرف بمعنى ما ما تعنيه هذه الأقوال، فاننا قد لا نستطيع أن نقرر بوضوح وعلى وجه الدقة « ما » تعنيه ؛ لسنا على حد تعبيره « نعرف تحليلها الصحيح » • ويكاد نشاط مور الفلسفى أن يكون بأكمله مكرسا لاكتشاف التحليل الصحيح لقضايا لا يمكن الشك فى صدقها على نحو جاد •

ووضع التحليل الصحيح لفكرة أو لقضية هو أن نستبدل بالكلمة أو الجملة التى تستعمل عادة للتعبير عنها تعبيرا آخر يرادفها مرادفة تامة وأقل منها فى نفس الوقت اثارة للحيرة ؛ فالتحليل بناء على هذا نوع من التعريف ، فهو نوع من المعادلة التى يرد فيها التعبير المحير أو الجزء المراد تحليله على الجانب الأيمن ، والتعبير الجديد الذى يسمى أحيانا « بالمحلل » أو يسمى بالتحليل أحيانا أخرى على الجانب الأيسر • ان معظم الأفكار التى يبدو أنها فى حاجة الى مثل هذا التوضيح أفكار مركبة غاية التركيب ، وكلمة « تحليل » ذاتها تتضمن تفتيت صورة مركبة ، أو هى تتضمن أن نستبدل بالتعبير الذى يمثل فكرة مركبة تعبيرا أطول منه يكشف عن العناصر التى كانت خافية فى الصورة المركبة • ويبدو أن مور استخدم هذه الطريقة لغرض واحد فقط ، ألا وهو توضيح أفكارنا ؛ فليس لديه أية نظرية ميتافيزيقية ، ولا يعتقد أن الأشياء التى يرد ذكرها فى التحليل ألصق بالحقيقة أو أقرب الى الأصول الأولية ـ بأى معنى من المعانى ـ من الأشياء التى وردت فى العبارة التى انصب عليها التحليل ، وكيف يمكن أن تكون كذلك ، اذا كان المحلل وتحليله يشيران ـ كما يجب أن يفعلا ـ الى أشياء بعينها فى كلتا الحالتين •

٢ ـ وفى نفس الوقت انتهى رسل الى ممارسة التحليل التعريفى نفسه الذى مارسه مور، ولكن لأسباب جد مختلفة ، ولأغراض جد مختلفة• ولكن بينما لم يكن مور يسعى الا الى الوضوح ولم يود قط أن يحيد عن معتقدات الادراك الفطرى، كان رسل يبحث عن حقيقة ميتافيزيقية ، وكان على استعداد تام لأن يقول ـ مع المثاليين ـ بأن معتقدات الادراك الفطرى قد تكون كاذبة،وبأن اللغة العادية قد تكون أداة لا تصلح مطلقا للكشف عن الحقيقة والتعبير عنها • وبوصفه ميتافيزيقيا كان مقصده هو أن يصف الكون وصفا شاملا ، فجاء وصفه ذاك على طرفى نقيض مع الوصف الذى يقدمه المثاليون ؛ فهؤلاء قد زعموا أن ليس ثم ما هو

حقيقى تماما سوى الحقيقة الكونية من حيث هي كل (المطلق) ، وليست الأشياء الجزئية الا تجريدات من هذا الكل ، فمن حيث هي كذلك ليست حقيقية الا بصفة جزئية أو أنها ليست حقيقية على الاطلاق. أما الصورة التى وضعها رسل للعالم فكانت صورة مكونة من « وقائع ذرية » وفى مقابل كل منها « قضية ذرية » تصدق عليها ٠

تأمل قولنا « اما أن تمطر السماء ، واما أن تنزل ثلجا » فالذى يجعل هذه القضية صادقة ليس هو تطابقها مع واقعة فيها بديلان ، « اما ــ المطر ــ واما ــ الثلج » ، بل انها صادقة اذا صدق أى من جزءيها الذرين اللذين تتألف منهما (« السماء تمطر » و « السماء تنزل ثلجا ») ؛ وعلى هذا فالعبارات المركبة أو العبارات الجسيمية لا يكون تطابقها أو عدم تطابقها منسوبا الى وقائع مركبة ، بل اننا لنفتت العبارات المركبة الى عبارات ذرية ، وهذه هى التى تتطابق ــ فى حالة صدقها ــ مع الوقائع الذرية ٠ وكانت غاية التحليل (عند رسل) هى تفتيت الوقائع المركبة الى مقوماتها الذرية ، والمنهج المؤدى الى ذلك هو تحليل العبارات المركبة الى مقوماتها الذرية ٠ وقد تأثر رسل فى تصوره للتحليل على نحوين رئيسيين ، وذلك لأنه قد انتهى الى الميتافيزيقا عن طريق دراسته للرياضة والمنطق الصورى ؛ فقد كان بوصفه رياضيا يعد كل الحدود المعرفة حدودا زائدة من الناحية النظرية،وعلى ذلك فاذا كان يمكن تعريف « اثنين » بأنها « واحد زائد واحد » وتعريف « ثلاثة » بأنها « اثنان زائد واحد » فمن الواضح أن العمليات الحسابية يمكن أن تجرى دون اعداد سوى «واحد»، بل لقد طالب بحذف فكرة « العدد » ذاتها على هذا النحو وذلك بتعريف العدد بألفاظ تنتمى الى ميدان المنطق ٠ أما بوصفه ميتافيزيقيا ، فقد ذهب رسل الى أنه اذا أمكن حذف كلمة « عدد » عن طريق تعريفها ، فان الاعداد حينئذ لن تكون جزءا من المقومات النهائية للعالم وهى المقومات التى كان يرمى الى استكشافها ، هذه المقومات ــ أيا ما كانت طبيعتها ــ لا تكون الا أشياء مما يمكن أن يسمى فى لغة نستبدل فيها بكل الألفاظ المعرفة ألفاظا لا معرفة ٠ واذن فعلى الرغم من أن طريقة التحليل التى اصطنعها رسل ــ وهى نفسها الطريقة التى اصطنعها مور ــ هى استبدال تحليل بمحلل الا أن كلا منهما كان يرمى الى غاية جد مختلفة عن غاية الآخر ؛ فمور كان يسعى الى التوضيح ، بينما كان رسل يسعى للوصول الى حقيقة ميتافيزيقية ٠

الناحية الثانية هى أن دراسة رسل للمنطق قد أقنعته بأن «النحو» الخاص بكل اللغات الطبيعية مضلل فى أساسه ، فقولنا «الخيل لا تخور» وقولنا « الأشباح غير موجودة » جملتان لهما صورة نحوية واحدة ، لكن بينما الأولى تنفى أن أشياء بعينها (الخيل) تتصف بصفة بعينها (الخوار) فان الثانية لا تنفى أن الأشباح تتصف بصفة الوجود ، بل الأحرى أنها تقول انه ليس فى العالم ما يتصف بكونه شبحا ٠ وكان هدف رسل هنا هو استبدال التعبيرات ذات « الصورة المنطقية الصحيحة » بالتعبيرات ذات الصورة النحوية المضللة ، ففى العبارات ذات الصورة المنطقية الصحيحة ترى البناء النحوى يعكس ــ على نحو صحيح ــ صورة الواقعة التى يخبر عنها ، فاذا ما واجه المرء قضية تقول « السباك الوسط يربح عشرة جنيهات فى الأسبوع » ، فقد يثير حيرته السؤال التالى :

« من هو السباك الوسط ؟ » ولعله بهذا ينساق الى تأمل ميتافيزيقى شاطح ٠ وعلاج ذلك هو أن يدرك أن هذا القول يمكن أن يترجم الى ما يلى : « عدد الجنيهات التى يربحها جميع السباكين فى كل أسبوع مقسوما على عدد السباكين يساوى عشرة » ، « وهى جملة حذفت منها عبارة « السباك الوسط » ؛ نعم انه ليس محتملا أن يضل أحد بحالة بسيطة كهذه الحالة ، لكن من المؤكد أن نتائج خطيرة ، نظرية وعملية على السواء ، قد ترتبت على ارتكاب هذا الخطأ بعينه فيما يتعلق بموضوعات أكثر أهمية مثل « الدولة » و « الرأى

العام » • فمن الواضح أن مثل هذه الموضوعات هى كالجيوش والحكومات والمدارس وغيرها من المنظمات تجريدات ، واننا اذ نقرر عنها شيئا فانما نقرر أمرا ما ــ وان لم يكن ذلك الشيء نفسه عن أفراد الناس الذين تتألف منهم تلك المنظمات التى أسميناها اصطلاحا « بتركيبات منطقية » تتألف من أشياء أكثر منها تعينا (وهم أفراد الناس) •وقد كان لرسل ولأتباعه آمال كبار فى أن يواصلوا التحليل حتى يصلوا الى مستويات ميتافيزيقية أعمق مما انتهوا اليه ، وذلك بأن يثبتوا أن الأشياء ــ بما فيها الناس ــ التى نعدها عادة كائنة فى « الدور الأرضى » من بناء الخبرة ، ليست سوى تركيبات منطقية مؤلفة من كائنات أكثر منها أولية •

٣ ــ **الوضعيون المناطقة** الذين اتبعوا آراء رسل فى المنطق وفى طرقه الفنية فى التحليل، لكنهم استخدموها للوصول الى غاية مختلفة كل الاختلاف عن غايته ؛ فبينما كان رسل يسعى الى نظرية ميتافيزيقية حقيقية ، ذهب الوضعيون المناطقة الى أن الميتافيزيقا بأسرها لغو أجوف ، وصبوا اهتمامهم على اقامة حد حاسم بين الميتافيزيقا والعلم الطبيعى • ومهمة التحليل الأولى عندهم هى حذف الميتافيزيقا ، ومهمته بعد ذلك هى توضيح لغة العلم • وكلمة الحذف هنا ينبغى أن تؤخذ بمعنى أصرح بكثير مما عرفناه لها عند رسل ، لأن رسل لم يزعم أن الموضوعات التى حذفها منهجه التحليلى غير موجودة بالمعنى المألوف للوجود ، كل ماهنالك أنها لم تكن أولية من الوجهة الميتافيزيقية ؛ فالماء موجود ، لكنه لما كان مركبا من الأكسجين والايدروجين فليس هو جزءا من المقومات الأولية للكون ، يدل على هذا أن كلمة « ماء » يمكن أن تستبدل بها « يدم ا » • أما الوضعيون ، فقد استخدموا التحليل ليثبتوا أن بعض الألفاظ التى يستعملها الميتافيزيقيون ــ وبالتالى أن النظريات التى ترد فيها هذه الألفاظ ــ لغو بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة •

ولما كان ينبغى استئصال كل ميتافيزيقا بما فى ذلك ذرية رسل ، فقد وجب اتخاذ غاية أخرى للتحليل ، لأن الحقيقة الميتافيزيقية ليس محالا علينا بلوغها فحسب ، بل هى غاية باطلة فى ذاتها • على أنهم لم يتفقوا قط فيما بينهم بشأن « ما » يجب تحليله على وجه الدقة ؛ أهى الأفكار والقضايا كما قال مور ؟ أم هى الوقائع كما كان رسل يقول عادة ؟ الا أن هذا الاختلاف لم يؤد فى ميدان التطبيق الا الى اختلاف أضيق مما كان يظن، لأن طريقة التحليل فعلا كانت دائما استبدال « تعبير » (كلمة أو عبارة أو جملة) بتعبير آخر ، فقد كان المنهج لغويا على الرغم من أن مور ورسل كانا يرفضان دائما الأهداف اللغوية • أما عند الوضعيين فالهدف والمنهج يتقاربان لأن «الأفكار» و «الوقائع» كليهما محرمان لكونهما من الميتافيزيقا، فالفكر عندهم هو واللغة شيء واحد فتحليل التعبيرات اللغوية هو غاية فى ذاته وتوضيح لغة العلم وتحديدها لا يكادان ينفصلان عن العلم نفسه بحيث يعدان غاية قائمة بذاتها •

وفى الوقت الحاضر كثيرا ما يطلق اسم « التحليل اللغوى » على اتجاه علم ازاء الفلسفة شائع فى العالم الناطق بالانجليزية ، وله بعض الأتباع فى القارة الأوربية وخاصة فى اسكنديناوة. هؤلاء الفلاسفة يختلفون فيما بينهم الى حد بعيد فهم مختلفون ــ على سبيل المثال ــ من حيث درجة حبهم للميتافيزيقا ، ولا شك أن منهجهم لغوى لأنه يقتضى توجيه انتباه شديد ، بل هو انتباه للدقائق الصغيرة ، وأعنى انتباههم للألفاظ والجمل كما تستخدم فعلا فى لغة حية • لكن هذا لا يجوز تسميته « بالتحليل » بأى معنى واضح أو دقيق لهذه الكلمة، فالعنصر المشترك بين فلاسفة التحليل اللغوى جميعا هو اعتقادهم أن أول خطوة نحو حل مشكلة فلسفية هى تمحيص الألفاظ الرئيسية فى المجال الذى تنتج فيه المشكلة ، والسؤال عن الطريقة التى تستخدم بها تلك الألفاظ بالفعل ؛ بهذا يمكن حل مشكلات الادراك الحسى ، لا باتهام

اللغـــة العادية برمتها واختراع مفردات جـديدة (انطباعات ، احساسات ، معطيات حســـية) ، ولكن بالسؤال عما نحن على وجه التحديد زاعموه عند ما نزعم أننا نرى شيئا ما • وهـذا هو نوع السؤال الذى ألقـاه مور ، لـكن بينما قفز مور ــ دون برهان تقريبا ــ الى النتيجة وهى أن الاجابة ينبغى أن تقدم على أساس « المعطيات الحسية » ، يحاول فلاسفة التحليل اللغوى أن يجيبوا عن هذا السؤال باستعراضهم للصـــور اللغوية التى يرد فيها فعل « يرى » وما ينتسب اليه من الفاظ ، وليس فى هذا ما يمكن أن نشير اليـــه بوصفه «تحليلا» كما نستطيع أن نفعل فى حالة الاستبدال التعريفى الذى يقوم به مور ورسل ؛ ولعل بقاء اسم التحليل ليس سوى جزية عادلة يوفيها بعض الفلاسفة لأولئك الذين أثروا فيهم تأثيرا كبـــيرا والذين من أعمالهم انبثقت أعمالهم •

تحليلى : أدخلت لفظتا « تحليلى » و «تركيبى» على يدى **كانت** الذى عرف الحـكم التحليلى بأنه ذلك الحكم الذى تكون فيه فكرة المحمول متضمنة بالفعل فى فكرة الموضـــوع وأنها بنـــاء على ذلك لا تضيف شيئا جديدا اليها ؛ من هنا كان الحكم الذى يقول « كل الأجسام ذات امتداد فى المكان » حكما تحليليا ما دامت فكرة الامتداد متضمنة فى فكرة الجسم ، أما الحكم الذى يقول « كل الأجسام لها قدر من الثقل » فحكم تركيبى ما دامت فكرة الثقل ليست متضمنة (فى فكرة الجسم) على ذلك النحو ، وقد وجه النقد الى تفرقة كانت لكونها مفرقة فى المجازية ــ فليس واضحا ما يقصـــده بقوله ان فكرة ما « متضـــمنة » فى فكرة أخرى ــ ولكونها تقصر دون الشـــمول التام ، اذ هى لا تنطبق الا على القضايا ذات الصورة المشتملة على موضـــوع ومحمول • وقد بذلت محاولات كثيرة لاضفاء مزيد من الدقة على هذه التفرقة ؛ فيقال أحيانا ان القضية التحليلية قضية انكارها ينقض نفسه بنفسه ، أو يقال انها تحصيل حاصل مقنع، على أساس أننا اذا عرفنا « الجسم » بأنه « شىء ممتد » فان « كل الأجسام ممتدة » تعنى أن « كل الأشياء الممتدة ممتدة » • وينبغى أن نلاحظ أنه بناء على هذه الوجهة من النظر يكون اتصاف قضية من القضـــايا بالتحليلية متوقفا على اختيـــارنا للتعريفات،وهو أمر جزاف فى رأى بعض الفلاسفة، فاذا ما عرفنا « الجسم » بأنه « ذلك الشىء الذى له امتداد وثقل » ترتب على ذلك أن تكون قضية « كل الأجســـام ذات ثقل » تحليلية • أما والأمر كذلك ، فاننا لا نستطيع أن نحدد بناء على صورة « الجملة » ما اذا كانت تعبر عن قضية تحليلية أم لا تعبر ، وان علينا أن نحتكم فى ذلك الى ما يعنيه قائلها بها ، فاذا أخذنا بهذه التعريفات «للتحليلى» أو ما يشبهها ، رأينا أن صفة التحليلية يمكن أن تمتد لتشمل قضايا أخرى غير تلكم القضايا ذات الصورة الحملية (المشتملة على موضوع ومحمول) •

والقضايا التحليلية وان تكن تخبرنا بمعانى الألفاظ ، الا أنها لا تقدم لنا معرفة بأمور الواقع ؛ وقد بنيت الفلسفة **الوضعية المنطقية** على تفـرقة حاسمة بين ما هو تحليلى وما هو تركيبى ، وعلى النظرية التى ترى أن جميع القضايا **القبلية** لابد أن تكون تحليلية•غير أن كثيرا من الفلاسفة اليوم يشكون فى جواز الأخذ بهذه التفرقة الحاسمة ، وقد محـص وايزمان هـــذه التفرقة على أوفى صورة فى مجلة « التحليل » (١٩٤٩ ــ ٥٣) ، وكذلك محصها **كواين** فى كتابه « من وجهة نظر منطقية » •

تركيبى : مقابل **تحـليلى** ، وبالنســـبة الى « القبلى التركيبى » انظر قبلى •

التصـــورية : هى النظـــرية التى ترى أن موضوعات الفكر ومدلولات الأسماء الكلية مدركات عقلية ، وهـــذه المدركات كائنات عقليـة لا توجد الا فى العقول ، والعقول دون غيرها هى التى تكونها أو تركبها • فحينما أفكر ــ بناء على هذا الرأى ــ فى الحمرة ، حينما أستدل ــ على سبيل المثال ــ من حقيقة واقعة هى أن هناك شيئا أحمر حقيقة واقعة

أخرى هي أن هذا الشيء ملون ، فاني حينئذ انما أمحص ما لدى من مدرك عقلي عن الأحمر، وأكتشف أنه يحتوى من بين جوانبه فكرة اللون ؛ ثم انني اذا تعرفت علي شيء ما مدركا أنه أحمر ، فان ما أفعله في هذه الحالة هو أنني أتبين أنه يندرج تحت المدرك (مدرك الحمرة) أو أنه مطابق له ٠
أما وقد قررنا النظرية على هذا النحو ، فهي تبدو بمظهر النظرية التي لا تكاد تخبرنا بشيء جديد ؛ اذ يبدو أنها تكرر في ألفاظ نحن أقل الفا لهـ ما نريد تفسيره من وقائع راهنة ؛ بيد أنها تكون أشد اقناعا لو أنها فسرت بوصفها مذهبا للصور الذهنية (المتعينة) ، حيث نجعل المدرك العقلي مطابقا لصور ذهنية (متعينة) من نوع ما ، فتستخدم الصور الذهنية معيارا للتصنيف ؛ فلكي أعرف ما اذا كان شيء ما أحمر، كان على أن أقارنه بما في ذهني من صور معيارية عن الأحمر ٠ وقد كانت هذه الصور في نظر **لوك** مجردة ؛ أما **باركلي** فقد رأى أن الصور المجردة وغير المجردة لا يمكن أن تكون معقولة ، واقترح بدلا منها نظرية للصور الممثلة للأشياء ؛ لكن صورة ممثلة من نوع بعينه لابد أن تتصف بعدد كبير من السمات ، ومن هنا لابد أن تكون مبهمة الدلالة ؛ الا أن نظرية **هيوم** التي تقول بسلسلة من الصور المتشابهة تتغلب على هذه المشكلة ٠ والتصورية كغيرها من النظريات التي تفسر مسألة **الكليات** تقع في الدور وقوعا متضمنا فيها ؛ فلكي أستخدم معيارا عقليا للتصنيف ، على أن أقارن الأشياء المراد تصنيفها بهذا المعيار ، وهذه المقارنة في حد ذاتها اجراء تصنيفي يستلزم استخدام معيار عقلي آخر ، وهلم جرا ٠ بيد أن هنا مشكلة أخرى يختص بها مذهب القول بالصور الذهنية دون غيره ولعلها ضريبة عليه في مقابل ما يتصف به من معقولية سهلة ، ألا وهي أنه مذهب يبدو باطلا من الوجهة النفسية ، ذلك لأن استخدام الصور الذهنية في عملية التعرف هو الحالة الاستثنائية وليس القاعدة؛ وكثيرا ما يقال ان الصور الذهنية هي في ذاتها رمزية الطابع ، ومن هنا تنشأ المشكلات نفسها التي تنشأ حول مدلولات الألفاظ ٠

تطابق : انظر صدق ٠

التوماوية : انظر الأكويني ، والتوماوية الجديدة ٠

التوماوية الجديدة : اندثرت الفلسفة المدرسية التي نشأت في العصر الوسيط اندثارا تدريجيا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر نتيجة لاخفاقها في متابعة تطور العلوم التجريبية، والنظرة الجديدة الى نظرية المعرفة ٠ وحين اخفق المدرسيون الأواخر ، شاع افتراض بأن أسلافهم الذين عاشوا في العصر الوسيط ليسوا هم أيضا جديرين بالانتباه ؛ غير أن قصور الفلسفة الحديثة عن وضع ميتافيزيقا واقعية قد أثار شكا في أنه قد يكون من المفيد اعادة دراسة المفكرين الذين عاشوا في الفترة الخلاقة من فلسفة العصر الوسيط ، وعلى الأخص **توما الأكويني** ٠

وقد كان رائد هذا الاحياء التوماوى محاضرا مغمورا في احدى مدارس اللاهوت في بياشترا يدعى فنشنزو بوزتي (١٧٧٧ ــ ١٨٢٤) ؛ وكان من تلاميذه الشقيقان دومينيكو سوردى (١٧٩٠ ــ ١٨٨٠) ، وسيرافينو سوردى (١٧٩٣ ــ ١٨٦٥) ، وقد صار كل منهما جزويتيا وحاولا ــ دون نجاح في بادىء الأمر ــ أن يؤثرا عن زملائهما من أعضاء الطائفة للاتجاه الى توما **الأكويني** ٠ وأيا كان الأمر ، فقد اكتسبا في النهاية عددا قليلا من المفكرين البارزين في ايطاليا ومنهم : لويجي تاباريلي دازجليو(١٧٩٣ ــ ١٨٦٢)، وماتيو ليبيراتورى (١٨١٠ ــ ١٨٩٢) ، وجيوفاني ماريا كورنولدى (١٨٢٢ ــ ١٨٩٢) ، وكذلك جوزيف كلويتجن الألماني (١٨١١ ــ ١٨٨٣) ، وهؤلاء بالاضافة الى جاتيانو سانسيفيرينو (١٨١١ ــ ١٨٦٥) بنابولي ، وتوماسو زيجليارا

الدومينيكانى (١٨٣٣ ـ ١٨٩٣) ، نشروا هذه الحركة • ومن المؤيدين الآخرين جيوزبى بيكى (١٨٠٧ ـ ١٨٩٠) الذى اعتلى أخوه جيوكينو كرسى البابوية باسم « ليو الثالث عشر » ، فمنح تأييده الرسمى لاحيـاء التوماوية واستخدامها لاشباع المطالب العقلية الحديثة •

وكان هذا الاحياء يحتاج لكى يكون فعالا الى دراسة متعمقة لتاريخ الفكر الوسيط ، والى برهان عملى على أنه مازال متمشيا مع المشكلات الفلسفية المعاصرة • وهنا انتقلت زعامة الحركة الى فرنسا وبلجيكا وألمانيا ؛ أما فى ايطاليا وأسبانيا ، فقد كانت التوماوية الجديدة تميل الى البقاء فى عزلة كأنما هى صوامع الكهنة ، غير أن المعهد العالى للفلسفة بلوفان الذى أنشىء عام ١٨٨٩ تحت اشراف ديزيريه مرسيبيه (١٨٥١ ـ ١٩٢٦) ، كان أقوى مركز للتوماوية التقدمية • وبفضل العلماء من أمثال مارتن جرابمان فى ألمانيا ، **وجيلسون** فى فرنسا ، تم الكشف عن تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط شيئا فشيئا • **وماريتان** هو التوماوى الجديد الذى يعد اسمه أكثر الأسماء شهرة لدى الجمهور العام •

وللحركة تأثير ضئيل فى انجلترا ، اللهم الا بين عدد قليل من الكتاب الأنجليكانيين ومن أبرزهم ا • ل • مارسكال • ولم يرحب بها فى الولايات المتحدة غير بعض المفكرين باعتبارها فلسفة خالصة بمعزل عن اللاهوت المسيحى ، مثل الأستاذ مورتيمر آدلر بجامعة شيكاجو • غير أنه لن تكون لهذه الفلسفة أية قيمة لرجل اللاهوت المسيحى ان لم يكن من الممكن بيان أن لها قيمة مستقلة باعتبارها فلسفة •

ويزعم صاحب النزعة التوماوية الجديدة أن التقليد الرئيسى فى الفكر اليونانى قد استمر وتطور تطورا مشروعا نحو مذهب الاعتقاد فى الله على يد أتباع أرسطو فى العصر الوسيط ؛ كما يعتقد أن هذا التقليد لم يعد عتيقا بظهور الفلسفة الحديثة • فعليه أن ينشىء اذن نظرية للمعرفة ترد على المسائل والمصاعب التى أثيرت منذ **ديكارت** حتى الآن ، وأن يبين أن نظرية المعرفة هذه تبرر الاتجاه الرئيسى فى كل من الميتافيزيقا الأرسطية والميتافيزيقا التوماوية ، وعليه أن يبين أيضا أن هذه النظرة الفلسفية الى العالم تنسجم مع نظرة رجل العلم الحديث ، وينبغى عليه أن يكون مستعدا للتنصل من كل ما قد أثبتت الأيام بطلانه لكى يتمثل الاضافات الايجابية التى جاءت بها الفلسفة حديثا، كما لابد له من أن يتحدث لغة يستطيع أن يفهمها معاصروه • ومن الكتب التى قامت بمجهود ملحوظ لتحقيق تلك المطالب قد نذكر كتاب «نزعة القديس توما العقلية » تأليف بيير رسيلو ، و « نقطة البداية فى الميتافيزيقا » تأليف جوزيف ماريشال، و « الوجود وبعض الفلاسفة » و « وحدة الخبرة الفلسفية » وكلاهما لجيلسون • ومن الواضح أن النزعة التوماوية الجديدة لم تصل بعد الى النتائج التى كان يأمل منشئوها فى الوصول اليها ، بيد أنه من الممكن أن نحكم عليها منصفين بأنها حركة تسير فى طريقها قدما ، وهى حركة قادرة على مزيد من التطور ؛ وقد اتصلت أخيرا بفلاسفة علم **الظواهر** من أتباع **هوسر** ـ وبالتطور الحديث فى المنطق الصورى ـ اتصالا مثمرا •

تولمن ، ستيفن أدلستون :(١٩٢٢ ـ)
انجليزى ، كان أستاذا للفلسفة بجامعة ليدز ، وكان كتابه « العقل ومكانه فى الأخلاق » أول كتاب فى الأخلاق يعرض وجهة نظر التحليل اللغوى الحديث • ويذهب تولمن فيه الى أن معيار الأدلة الصحيحة فى البحث الأخلاقى يمكن استخلاصه من استخدام كلمات مثل « أخلاق » و « أخلاقى » ذلك لأن الاختلاف فى مجال الأخلاق انما هو فى جوهره اختلاف على ما اذا كان ثمة برهان صحيح على بعض النتائج الأخلاقية أو لا ، ولأننا فى الأخلاق نتدرج من الأسس أو المسوغات التى تكون واقعية صرفة الى النتائج الأخلاقية المعيارية عن طريق منهج

أخلاقي خاص لا هو في طابعه بالبرهان الاستنباطي ولا هو بالبرهان الاستقرائي · وفي كتاب « مدخل الى فلسفة العلم » (١٩٥٣) يقدم لنا تولمن — واضعا نصب عينيه بصفة خاصة علم الطبيعة — وصفا للنظرية العلمية يشبهها فيه الى حد كبير بعمل الخرائط التي تساعدنا على التماس طريقنا في أثناء السير ، فذلك أقرب الى طبيعة النظرية العلمية من قولنا عنها انها عملية التعميم التي وصفت في نظريات الاستقراء الكلاسيكية · ويميز تولمن بين القوانين والمبادىء ويبين كيف أن فهم القانون يتوقف الى حد ما على معرفة مدى تطبيقه ، ويعد كتابه « استعمالات البرهان » (١٩٥٨) محاولة لاعادة وصف طبيعة البراهين ووظيفتها ، في لغة تكشف عن طبيعة البراهين أكثر مما تكشف عنها اللغة التي استخدمت استخداما تقليديا في كتب المنطق الدراسية ·

توماس من ستن: أحد أعضاء جماعة أكسفورد من الدمينيكان الذين اعتصموا **بتوما الأكويني** بعد هجوم كلواردبي وفي أثناء الهجوم الذي شنه بيكام من كانتربري ، أما كتاباته الأولى التي بدأت منذ حوالي عام ١٢٨٦ فتركز على الروح من حيث انها صورة جوهرية فريدة يتخذها الجسم · ولقد أدرج كتابه « معارضة تعدد الصور » بين مؤلفات توما الأكويني في عدة طبعات ، أما كتاباته المتأخرة حتى حوالي عام ١٣١٥ فنجده فيها يواجه هجوما جديدا من المذهب الأرسطي الذي طوره **سكوتس** ، ولو أن « كتاب المهاجمات » المنسوب اليه ربما كان لآخر يدعى «توماس انجليكوس» ولعله أن يكون جورس جويس الدومينيكاني · ولقد أصبح توماس مدافعا عنيدا عن التمييز بين الوجود والماهية في الكائنات المتناهية ولو أنه ربما يكون قد جسد الوجود في «شيء ما» أي في شيء موجود وجودا فعليا ، ايجابيا ومطلقا ، وذلك في رده على هنري من غنت الذي كان الوجود عنده صلة أو علاقة بين المخلوق والخالق ·

تيلر ، ألفرد ادوارد : (١٨٦٩ — ١٩٤٥) فيلسوف بريطاني ، بدأ حياته الفلسفية في جامعة أكسفورد حيث قبل منصبا شبيها بمنصب **ف.هـ. برادلي** الذي كان زميلا في نفس الكلية وهي كلية مرتون ، ولهذا كانت كتاباته الفلسفية الأولى « مشكلة السلوك » و « مبادىء الميتافيزيقا » مثالية الطابع · ترك تيلر أكسفورد في باكورة حياته وأمضى سنوات انتاجه الأساسية أستاذا للفلسفة الأخلاقية في جامعة سانت اندروز أولا ثم في جامعة أدنبرة ، فلما بعد عن جامعة أكسفورد تخلى عن نزعته البرادلية واختار نزعة أخرى قائمة على أساس من **أفلاطون** ومذهب المؤلهة المسيحي · وفي مجموعة محاضراته التي ألقاها بمنحة جيلفورد وموضوعها «عقيدة أخلاقي»، برهن على أن معرفتنا الأخلاقية من شأنها أن تتضمن بالضرورة وجود اله يدبر الكون لغرض أخلاقي ، وخلود النفس الانسانية ؛ ومع ذلك فان شهرة تيلر تقوم أكثر ما تقوم على كونه باحثا في الفلسفة الأفلاطونية ، واسع العلم الى درجة غير مألوفة ، أكثر مما تقوم شهرته على كونه فيلسوفا مبتكرا · وعندما كان تيلر في جامعة سانت اندروز نشر « هرطقة بيرنت — تيلر» بالاشتراك مع بيرنت أستاذ اليونانية بتلك الجامعة ؛ وفيه برهن كل من بيرنت وتيلر على أن المحاورات الأفلاطونية لا يجوز أن تؤخذ على أنها صور حوارية لآراء أفلاطون الخاصة بل على أنها في جوهرها وثائق تاريخية دقيقة تحتوى تقارير عن موقف **سقراط والفيثاغوريين** في القرن الخامس قبل الميلاد؛ وعلى الرغم من أن هذا الموقف لم يحظ قط بالقبول العام ، الا أنه مع ذلك قد أثر تأثيرا قويا في كل ماتلى ذلك من دراسة أفلاطونية · وما يزال كتاب تيلر « أفلاطون ، الرجل وعمله » هو أهم نظرة اجمالية عن مؤلفات أفلاطون مما نشر حتى الآن ·

(ث)

ثاوفراسطوس : (حوالي ٣٧٠ — حوالي ٢٨٦ قبل الميلاد) ولد في لسبوس وهي جزيرة يونانية تقع على بحر ايجه ؛ وهو أشهر تلاميذ **أرسطو** ·

نجح في رياسة اللوقبون عندما ترك أرسطو أثينا في عام ٣٢٣ ، وقد فقدت أغلب كتاباته الكثيرة وأصبح من العسير الحصول على صورة صادقة لما أسهم به في الفلسفة . ولقد لبث أرسطيا في أساسه لكنه نقد أرسطو في نقاط بعينها ، وأضاف اضافات مفيدةالىمؤلفات أرسطو،كما حدث بالنسبة الى المنطق على سبيل المثال.ومهد الطريق من بعض الوجوه لتعاليم الرواقية والابيقورية. وربما أمكن الاشارة الى ثلاثة من آثاره : (ا) « في النبات » (وهو موجود) الذى وضع فيه أسس علم النبات وقدم مفاهيم نباتية هامة . (ب) « الميتافيزيقا » (وهو موجود كذلك) وقد أثار مشكلات حول نظريات أرسطو الميتافيزيقية وبخاصة حول نظرية المحرك الأول . (جـ) صنف مؤلفا كبيرا يحتوى على آراء فلاسفة اليونان السابقين في الطبيعة والله .. الخ وأصبح ذلك المؤلف مصدرا لكثير من مؤرخي الفلسفة اليونانية فيما بعد . ولا نغالى كثيرا اذا نحن قلنا ان مؤرخي الفلسفة فيما قبل سقراط كانوا حتى العصور الحديثة نسبيا خاضعين لتأثير ثاوفراسطوس ، وكان ذلك من سوء الطالع لأن ثاوفراسطوس نظر الى جميع الفلاسفة المتقدمين على أنهم مجرد ارهاصات لأرسطو ، كما أقحم أفكارهم اقحاما في اطار أرسطاطاليسى .

الثنائية (الثنوية) : أى مذهب فكرى يقسم كل شيء بطريقة أو بأخرى الى مقولتين أو عنصرين ، أو أنه قد يستمد جميع الأشياء من مبدأين،أو أنه يرفض أن يسلم بما يزيد أو ينقص عن جوهرين أو نوعين من الجوهر . وعلى الرغم من أن المذاهب الثنائية لابد بطبيعة الحال أن يثبت أصحابها صحتها بالحجج العقلية ، الا أن ما يؤدى ببعض الفلاسفة الىالثنائية هو الدافع الذى يحفزهم الى تنسيق صورتنا عن العالم وتبسيطها ، وهو دافع قد ينتهى بهم الى **الواحدية** هذا اذا لم يحل بينهم وبينها اجلالهم لفارق أساسى نهائى (في الوجود) تعبر عنه الثنائية التى يعتنقونها . وانا لنجد في **الفيثاغوريين** مثالا ظهر في وقت مبكر على هذه العقبة التى تعوق الميل الى التوحيد ، وكانت العقبة في حالتهم ترجع الى سلسلة كاملة من المتناقضات ردوها تناقضا بعد آخر حتى انتهوا الى مبدأين أساسيين هما الحد واللامحدود .

أما لفظ الثنائية الذى أدخله هيد حوالى ١٧٠٠ ليستوعب تلك الآراء اللاهوتية التى من قبيل المانويه ، ففيه من التباس المعانى ما في كلمة الواحدية ، ويمكن بدوره أن ينطبق على ما لا يقل عن ثلاث نظريات في الوجود متميزة ومستقلة من الوجهة المنطقية . والمثل الذى هو أبرز أمثلة الثنائية وأكثرها تأثيرا والذى يقدم لنا صياغة محكمة لما عساها أن تكون وجهة نظر الادراك الفطرى السليم والذى يرجع الى **أنكساجوراس** على أقل تقدير هو تقسيم **ديكارت** للعالم الى « جوهر ممتد » (مادة) و « جواهر مفكرة » (عقول) ، وقد يسمى هذا النوع من الثنائية«ثنائية الصفات» لانه يزعم أن هناك نوعين من الصفات وأن جميع الجواهر هى ــ بناء على ذلك ــ من نوعين نهائيين لا ثالث لهما . وفى هذا ما يفرقها عن « ثنائية الجوهر » ، وهى الرأى القائل بأن هناك جوهرين على وجه التحديد ، وهو رأى ليس له « بذاته » ما يتصف به الرأى السابق من جاذبية تستهوى النفوس ، لأنك ما ان تسلم بأن هناك أكثر من جوهر واحد ، حتى يبدو من التعسف ألا تسلم بجواهر كثيرة ما لم يكن الجوهران اللذان سلمت بهما من نوعين مختلفين اختلافا أساسيا . ولهذا السبب نفسه كان النوع الممكن الثالث من أنواع الثنائية ــ وهو الثنائية «الجانبية» التى تزعم أن هناك نوعا واحدا بعينه من الجوهر لا يشمل الا جوهرين فحسب بغض النظر عن عدد الأنواع النهائية من الجواهر ــ أقول لهذا السبب نفسه كان هذا الرأى غير جذاب بدوره . والواقع أن هذا النوع من الثنائية قد دحضه ديكارت ، فهو لم يسلم الا بجوهر واحد في المجال المادى ، ولكنه سلم في المجال العقلى بكثرة من الجواهر .

على أننا قد نترخص في استعمال كلمة

« الثنائية » فنطلقها على المذاهب الفلسفية التى تتخذ محورها من تعارض ما كالتعارض الذى نجده فى فلسفة **أفلاطون** بين العالم الذى تدركه الحواس وعالم الصور الذى يعرفه العقل ، أو كالتفرقة التى يقيمها **كانت** بين عالم الظواهر وعالم البواطن (النومين) ٠

(ج)

جاسندى، بيير : (١٥٩٢ ــ ١٦٥٥) فرنسى، ولم يكن جاسندى ذا أصالة عظيمة ، ومع ذلك فقد كان تأثيره غير المباشر على مجرى النظر الفلسفى والعلمى هاما وعميقا.عرفه كل من **هوبز وديكارت** معرفة جيدة ، وهما وان لم يستمدا منه نظريات خاصة أو حلولا للمشكلات الفلسفية الا أنهما قد أخذا عنه عادات بعينها فى التفكير ٠ أخذ جاسندى على عاتقه مهمة وضع تفسير للمذاهب الأرثوذكسية الشائعة التى أريد لها أن تقوم على أساس من النظريات العلمية التى أتى بها **الذريون** القدامى ، ومن الآراء الأخلاقية التى نادى بها **أبيقور** ؛ فكان يرى مثلا أن أوجه النشاط العقلى يمكن أن تفسر تفسيرا تاما فى حدود التغيرات الفيزيقية التى تلحق بمادة المخ،وبسط نظرية كثيرة التفصيلات جدا عن « الآثار » (المتروكة فى المخ) ليفسر بها السلوك العاقل للناس والحيوان ٠ ومن آرائه المميزة له أن جاء حله لمشكلة التفاعل بين الروح غير الفانية والمخ الفانى حلا شبه آلى ؛ فاذا كان كل من « الروح » و « المخ » يسعى الى أهداف واحدة بعينها ، فانهما لهذا السبب لابد أن يتعاونا ؛ وهى نظرية شبيهة بنظرية **ليبنتز** فى التناسق الأزلى ، وان تكن أبسط منها بدرجة كبيرة ٠ وقد ترك جاسندى أيضا أثرا ملحوظا على النظرية الأخلاقية والسياسية ، اذ أعاد تقديم المذهب الأبيقورى الى أوربا ، وهو المذهب القائل بان الخير الأسمى للأخلاق ينبغى أن نلتمسه فى « سكينة النفس » ، وهى فكرة يمكن أن تكون هى الأصل الذى تولدت عنه فكرة « السلام » عند هوبز ؛ فالناس يتصرفون للمحافظة على سكينة أنفسهم ، وليست هذه السكينة دائما مرادفة للسعى وراء اللذة ٠

جبرية (قضاء وقدر) : انظر حرية الارادة وحتمية ٠

الجدل (أو الديالكتيك) : يستمد اسمه من الفعل اليونانى الذى يعنى « يحاور » ، وكان معناه فى الأصل « فن الحوار ، أو النقاش ، أو الجدال » ٠ ويبدو أن أرسطو حينما قال ان زينون الايلى هو الذى ابتكر الجدل ، انما كان يشير الى مفارقات زينون التى دحضت بعض فروض خصومه بأن استخرجت منها نتائج لا يمكن التسليم بها ٠ لكن الجدل لم يطبق على نحو عام لأول مرة الا على يدى سقراط ، وهو الذى كان ــ كما صورته محاورات أفلاطون الأولى ــ يمارس على الدوام طريقتين كلتاهما تتخذصورة الفرض ، أولاهما هى تفنيد رأى الخصم وذلك باستدراجه عن طريق القاء الأسئلة عليه الى أن يسلم بعبارة مناقضة لرأيه باعتبارها نتيجة نهائية تترتب على ذلك الرأى (وهى مرحلة التنفيد) ، ثم الانتهاء به الى تعميم وذلك عن طريق استدراجه الى التسليم بصدقه فى سلسلة من الأمثلة الجزئية (وهو ما سمى « بالاستقراء ») ٠

أما **افلاطون** فقد رأى أن الجدل هو المنهج الفلسفى الأعلى ، « هو حجر الزاوية الذى تقوم عليه العلوم » ، وكان من المقرر أن يكون الجدل هو المرحلة الأخيرة فى التربية النظامية التى وضعها أفلاطون لفلاسفته الملوك ٠ لكن اشارات أفلاطون الى الجدل ــ وان كانت اشارات ثناء عليه ــ غامضة فى كثير من الأحوال ، ولعله كان يتصور الجدل على أنحاء مختلفة باختلاف الأوقات ٠ ويبدو أن الجدل لديه كان يتضمن دوما البحث عن الماهيات الثابتة ومن أمثلتها فكرة الخير بصفة خاصة ؛ لكن يكاد يكون من الممكن أن يندرج تحت تصور أفلاطون للجدل اى نوع من أنواع الاستدلال المجرد الذى لا يختص بعلم بعينه ٠ ولا شك أن الجدل عند أفلاطون كان فى بعض الأحيان هو الطريقة التى تفند بها الفروض ، وكان فى مرحلة متأخرة من

حياته يتضمن منهج « القسمة » ، قسمة جنس الى أنواعه ، ثم يقسم أحد الأنواع وهكذا طالما كان تكرار القسمة ممكنا .

وكان **أرسطو** هــو أول من أقام الجدل على أساس متين فى كتابه « الطوبيقا » ، وهو كتاب موجز كتب أغلبه قبل أن يستكشف القيــاس ، مستهدفا بكتابته أن يجد من البراهين ما يؤيد به أو يدحض ما يطرح للبحث من آراء أو من «دعاوى» مثل الدعوى القائلة بأن « كل لذة هى خير » . مثل هــذه الدعاوى كانت ــ فيما يبــدو ــ موضوعا للجدال فى أكاديميــة أفلاطون التى كان أرسطو ينتسب اليها منــذ ٣٦٨ ق . م . حتى وفاة أفلاطون فى ٣٤٨ ق . م ، وأراد أرسطو أن يقدم مناهج عامة لتناولها . ويقول أرسطو ان كتابه مفيد فى ثلاثة أغراض هى : التعليم ، والمناقشات، والعلوم الفلسفية . على أنه استكشف فى سياق تاليفه لهذا الكتاب كثيرا من المبادىء الأســاسية للمنطق الصــورى ــ وهــو موضــوع نماه فى « تحليلاته » ــ بوصفه نظرية فى البرهان هى على نقيض الجدل الذى يقتصر على الاستدلال المستمد من مجرد الآراء الظنية ؛ لكن المناطقة **الرواقيين** قد سموا المنطق الصورى فيما بعد جدلا .

ولقد تفرعت مناقشات العصور الوسطى عن المجادلات التى كانت تدور فى الأكاديمية ، وفى تلك المناقشــات كان أطراف الجدال ما يزالون يطرحون الدعاوى ونقائضــها مستعينين فى ذلك بالاستدلال القياسى بصفة خاصة ، وبهذه الطريقة كان الطلبة فى جامعات العصور الوسطى يمتحنون لنيل الدرجات العلمية .

الا أن **هيجل** قد نحا بالجدل منحى جديدا ؛ فهو لم يعده مجرد عملية استدلال ، بل عده طريق سير لا فى التدليل العقلى وحــده بل كذلك فى التــاريخ وفى الكون ككل ، ويتالف الجدل عند هيجل من حــركة ضرورية تنتقل من الدعوى الى نقيضها الى « التاليف » بين الطرفين . وكان الجدل الهيجلى هو الذى تعهده بعد ذلك **ماركس** وجعله جزءا من فلســفته المادية الجدلية ، مســتبدلا بـ « الروح » التى قال بها هيجل « المادة » لتكون أساسا لطريق السير الجدلى .

جروتيوس ، هيجو : (١٥٨٣ ــ ١٦٤٥) ،
مفكر هولندى تركت أفكاره تأثيرا لا يتناسب مع قوتها الفلسفية ؛ فهى فلسفة كان يحيط بها انقلاب سياسى واغتيال وفوضى فى البحار وحرب الثلاثين عاما . ويقوم ايمانه بالتسامح وبالأساليب العقلية فى تســوية المنازعات على احترام عميق للحقيقة يتمشى مع التقليد الانسانى الذى وضعه ارازم ، وأيا كان الأمر ، فانه لم يكن شــكاكا بل كان يعتقد على العكس أن التقوى القائمة على ما هــو مشترك فى التأويلات المختلفة للدين المسيحى مع غض النظر عن الاختلافات المذهبية تعد أســاسا كافيــا للتوفيق بين الكاثوليك والبروتستانت . وكتابه « حقيقة الدين المسيحى » (١٦٢٧) يعرض أساس هذه المسيحية المشتركة،ويقترح فى كتابه « الســبيل والعهد المؤديان الى الصلح الكنسى » (١٦٤٢) ، يقترح خطة محددة للتوفيق .

وقد كانت نظرته العقلية نتيجة ــ الى حد ما بلا شك ــ لتدريبه المبكر الذى تلقاه على يدى الباحث العظيم سكاليجر الذى كان من أوائل العلمــاء الذين اهتموا فى تفســيرهم لنصوص الكتــاب المقدس بجانب النحو وسلامته أكثر من اهتمامهم بمضمون الرأى الذى يصادف هواهم . وقد كان جروتيوس طفلا نابغة ، يتقن اللاتينية واليونانية وهو فى سن الثانية عشرة ، ويحمل دكتوراه فى القــانون من جامعــة ليدن وهــو فى ســن السادسة عشرة . عين فى ســنة ١٦٠٣ مسجلا تاريخيا رسميا فى الاقليم الذى كان مســقط رأسه ، ثم نصب عام ١٦٠٧ محاميا عاما للخزانة عن هولندا والبلاد الساحلية . واشترك بوصفه محاميا لشركة الهند الشرقية الهولندية فى نزاع نشأ عن الاستيلاء على سفينة برتغالية فى مضايق

ملقا . وأدى به هذا النزاع الى النظر فى الأسس العامه لقانونية الحرب . وجاء كتابه « عن قانون الغنائم » الذى كتبه عام ١٦٠٤ . وأعيد الكشف عنه وطبع عام ١٨٦٨ نتيجة لهذا البحث ؛ وأفضى به ذلك الى اهتمامه المتصل بالقـــانون الدولى ، وأصبح أساسا لأروع كتبه بعدئذ : « عن قانون الحرب والسلام » الذى أصدره عام ١٦٢٥ . وكان جروتيوس يؤيد المبدأ العام القائل بأن المحيـــط مباح للأمم جميعا .

وأوشـــك عمل جروتيوس فى التوفيـــق العقلى أن يكلفه حيـــاته حين حاول أن يجمع بين حزب الاحتجـــاج الجمهـــورى الذى يتزعمـــه أولدنبارنفلت ، وحزب أورانج المعـــادى للاحتجاج الذى يتزعمه موريس الناساوى . وفى عام ١٦١٨ قام موريس بانقلاب ســياسى ، أعـــدم على أثره أولدنبارنفلت وحـــكم على جروتيوس بالسـجن المؤبد؛غير أن زوجته أفلحت فى تهريبه من السجن مختفيا فى زكيبة زعمت أنها تحتوى على مجلدات فى اللاهـــوت الأرمنى . وتمكن جروتيوس من الفرار الى « أنتورب » ومنها الى باريس حيث رحب به لويس الثالث عشر ، وأفرد له معاشا لم يكن جروتيوس يتقاضاه الا نادرا . وفى أثناء مقامه بفرنسا ألف كتابه عن « قانون الحرب والسلام » سنة ١٦٢٥ ، وهو الكتاب الذى جلب له شهرة عالمية . وحصل بعد ذلك على منصب فى السويد باعتباره سفيرا لها فى فرنسا ، وهو منصب لم يكن يتمتع فيـــه بثقة البلاط الفرنسى أو بالرضـــا الشخصى.ولقى حتفه اثر غرق سفينة كان يستقلها بالقرب من دانتسج سنة ١٦٤٥ .

وأهم ما أسهم به جروتيوس فى الفلسفة هـــو دفاعه الصريح عن القانون الطبيعى بوصفه مجموعة من المبادىء التى يدركها العقل ، والملزمة للمواطنين والحكام والله على السواء . وقد كانت صحة مثل هذا القانون الذى يكفل سلامة الملكية وصدق الايمان والمعاملة العادلة من الأمور المألوفة فى الفكر المسيحى،غير أن التفكك الذى حل بالعالم المسيحى عقب الاصلاح الدينى والتحدى الدنيوى لسلطة الكنيسة ، ذلك التحدى الذى كان من تراث عصر النهضة ، قد جعل صحة هـــذا القانون أمرا يتعذر الدفاع عنه على أسس دينية . وفضلا عن ذلك فان خطة الســـياسة الواقعية التى انتهجها حكام الدول القومية الجديدة ، تلك السياسة التى نشرها مكيـــافللى ، قد جعلت مضـــمون قانون الطبيعة القديم يبدو مصطنعا الى حد ما ؛ ومن ثم فقـــد خطط جروتيوس أســـاسا لقانون الطبيعة بحيث يجعله مستقلا عن الدين ، وقائما على الفهم السليم للطبيعة الانسانية .

وقد ذهب جروتيـــوس الى أن القـــانون الطبيعى « أمر يمليه العقل السليم ، وهـــو الذى يبين ما اذا كان فعل من الأفعال ــ من حيث مطابقته أو عدم مطابقته للطبيعة العاقلة ــ يتصف بصفة الخسة الأخلاقية أو الضرورة الأخلاقية ، وبالتالى فاما أن يحرم الله ــ خالق الطبيعة ــ هذا الفعل،واما أن يأمر به».والفعل المفروض لا يكون ملزما لأن الله أمر به ، بل الأحرى أن يكون الله قد أمر به لأنه ملزم « وكما أن الله نفسه لا يستطيع أن يجعل ضعف العدد اثنين غير أربعة ، فكذلك لا يستطيع الا يجعل شرا ما هـــو شر بطبيعته الباطنية » . وبعبارة أخرى فقد شابه جروتيوس بين المعرفة الأخلاقية والمعرفة الرياضية ، ورأى أن ما كان يعده ديكارت وآخـــرون غـــيره صـــحيحا عن معرفتنا بالطبيعة ، هو أيضا صحيح عن معرفتنا بالأخلاق؛ فكلتا المعرفتين يقينية وفى مســـتطاع الانســـان العاقل مستقلا عن السلطة الدينية .

وذهب جروتيوس ــ فضلا عن ذلك ــ الى أنه لما كان الناس اجتماعيين بطبيعتهم ــ كما ذهب الى ذلك أرسطو والرواقيون ــ فانهم مجبولون على الاهتمام بالمحافظة على النظام الاجتماعى ؛ ومن ثم فان قواعد القـــانون الطبيعى ، تلك القواعد التى تكاد تكون شروطا ضرورية لأى مجتمع مهما يكن شـــأنه ، بدت للانسان واضحة بذاتها بوصفه حيوانا اجتماعيا وهب عقلا . ولم تكن تلك القواعد

حصيلة اتفاق واختيار وكفى . « ذلك لأن طبيعة الانسان نفسها التي من شأنها أن تسلكنا في مجتمع بما له من علاقات متبادلة حتى وان لم يكن بالأفراد حاجة الى شيء كائنا ما كان ، أقول ان طبيعة الانسان هذه هي أم قانون الطبيعة » .

ويعتقد جروتيوس أن أي قانون آخر ، سواء في ذلك القانون الالهي والقانون المدني وقانون الأمم، هو من املاء ارادة خاضعة للقانون الطبيعي؛ فتتوقف صحة القانون المدني مثلا على الالتزام الطبيعي بالثقة الطيبة في وفائنا بالعهود . وقد كانت معالجة جروتيوس للقانون الدولي بصفة خاصة شائقة وهامة ، اذ أحال ما كان في حدود القانون الخاص الذي يقيم العلاقات بين فرد وآخر ينتميان الى أمتين مختلفتين الى نظام يدخل في القانون العام الذي يقيم العلاقات بين دولة وأخرى، وهكذا كان كتابه « عن قانون الحرب والسلم » صرحا في تاريخ القانون الدولي .

ولقد كانت أهمية جروتيوس الفلسفية محدودة ؛ فبرفعه للقانون الطبيعي واعطائه وضعا مستقلا عن العرف والقانون والدين ، أعان عونا ملحوظا في عملية « التمييز » بين ما نسميه الآن بالمبادىء الأخلاقية وبين قوانين العرف والتشريع والدين . وبابرازه للرابطة بين القانون الطبيعي وطبيعة الانسان الاجتماعية ، أسهم بنصيب على شيء من الغموض والخلط في النزاع الفلسفي القائم حول ما اذا كانت المبادىء الأخلاقية طبيعية أو اتفاقية . وكذلك بابرازه للرابطة بين عقل الانسان وقبوله للمبادىء الأخلاقية ، أسهم جروتيوس مرة أخرى بنصيب غامض الى حد ما في فهم ما نعنيه بالمبادىء « الأخلاقية » ، وهي على الأقل تلك المبادىء التي يمكن أن تساق عليها الحجج .

وقد أفسد تناول جروتيوس لهذه المسائل اخفاقه الى حد ما في أن يكون واضحا في التمييز بين ما نسميه « قوانين الطبيعة » وهي أوصاف لما يطرد حدوثه : وبين القوانين بالمعنى القانوني والاخلاقي وهي عبارة عن « تشريعات » لما ينبغي أن تكون عليه الامور . ولم تأخذ هذه النقطة في الاتضاح بعض الشيء الا في القرن الثامن عشر بظهور **هيوم وكانت** ؛ اذ نستطيع أن نقول بصورة اجمالية ان هيوم قد فصل القول في الرابطة التي افترضها جروتيوس بين المبادىء الأخلاقية وطبيعة الانسان الاجتماعية ، كما فصل كانت القول في الرابطة بين المبادىء الأخلاقية وطبيعة الانسان العقلية . ومهما يكن من أمر فان فهم جروتيوس لطبيعة الانسان العقلية قد تأثر – كما تأثر معظم معاصريه – تأثرا شديدا بنموذج العلوم الرياضية ؛ وعلى هذا فقد كان جروتيوس رائدا من رواد المدرسة الحدسية في علم الأخلاق ، وهي المدرسة التي ترى أن المبادىء الأخلاقية واضحة بذاتها كالبديهيات الرياضية سواء بسواء .

أما في المسألة الخاصة بصحة القانون فقد خلط جروتيوس فيها الى حد ما بقوله ان صحة القانون مستمدة من صحة قانون أسمى ، هو قانون الطبيعة . غير أنه من الممكن التعبير عن هذه النظرية بصورة أقل تعرضا للنقد لو أنه قال ان الأهمية التي تنطوي عليها نظرية القانون الطبيعي ليست في مجرد « التمييز » بين القانون والمبادىء الأخلاقية فحسب ، بل يضاف الى ذلك أن القانون قد يخضع – بل لابد له أن يخضع – للأخلاق فحصا ونقدا .

جرين ، توماس هل : (١٨٣٦ – ١٨٨٢) ، فيلسوف انجليزي ، تلقى تعليمه في أكسفورد ، وساعد على نشر نفوذ **كانت وهيجل** في انجلترا ضد اتجاهات المذهب التجريبي ومذهب المنفعة السائدين ؛ والكتاب الوحيد الذي ظهر له في أثناء حياته هو طبعته الخاصة لمؤلفات **هيوم** ، وجاء تأثيره أساسا عن طريق محاضراته بجامعة أكسفورد وهي المحاضرات التي نشرت بعد وفاته .

كان يعتقد أنه ينبغي تصور العالم على أنه شبكة من العلاقات ، وأن العقل مطلوب لا من أجل ادراك تلك العلاقات فحسب ، بل لتكوينها والابقاء عليها أيضا • فما هي الحدود التي ترتبط فيما بينها في هذه الشبكة ؟ ان أى حد نسعى الى عزله يتحول هو نفسه الى شبكة من العلاقات ، وأى محاولة للعثور في الشعور أو الاحساس على المعطيات النهائية للخبرة مصيرها الاخفاق ؛ وهنا يقترب جرين اقترابا شديدا من هيجل • وليس التمييز بين ما هو ظاهر وما هو حق تمييزا بين عالم عقلى وعالم مستقل عن العقل ، بل تمييزا بين العقل باعتباره انسانيا محدودا والعقل باعتباره كليا مطلقا — وهذا هو العقل الذى يبقى على الكون •

ويقطع جرين في **الأخلاق** أيضا شوطا طويلا مع هيجل ؛ فليست الرغبات قوى منعزلة كما هي الحال بالنسبة للحيوان ، بل ان النفس الانسانية لتسعى في كل رغبة من رغباتها الى اشباع نفسها باعتبارها كلا واحدا ؛ وعلى هذا النحو وحده يمكن أن يعتبر الانسان نفسه مسئولا وفاعلا حرا ؛ وعلى أية حال فهنا يبدأ جرين في الافتراق عن هيجل • وعنده أن الخير أمر شخصى بالنسبة للفرد صاحب هذا الخير ، ولأن الفرد اجتماعى بطبيعته ، فانه لا يستطيع أن يحقق رضاءه التام الا باغداقه الخير على الآخرين • ويرفض جرين في اصرار كل تصور عن ذات متجسدة ، وان هذا الاختلاف عن هيجل ليشمل نظريته السياسية ، فقد لحظ كيف أفضى تصور **روسو** عن الخير المشترك الى تصوره للارادة العامة ، لكن ذلك لم يبعد به الى ما هو أبعد من ذلك حيث يقوم رأى هيجل عن الدولة باعتبارها وحدة أعلى من وحدة الفرد ، وحيث تنشأ المذاهب المتطرفة في السلطة المستبدة وفي النزعة القوية التي تؤدى الى عبادة الدولة ؛ ذلك أن نزعة جرين الانجليزية الخالصة في تحررها تنبذ هذه النتائج جميعا ، فهو يؤمن بأهمية المسئولية الفردية والحقوق الفردية — غير أن موقفه الأخير يثير مصاعب خطيرة ، « فالخير المشترك » معناه أن الانسان لا ينفع الآخرين « الا اذا وجد فكرة كونهم كاملين ضرورية لرضائه الخاص » • ومن جهة أخرى فانه لا يسمح للحقوق الفردية — كما هي الحال عند ج.س. **مل** أو **لوك** — أن تقف سدا في وجه السلطة الاجتماعية ، اذ أن تلك الحقوق الفردية يتوقف وجودها بالتأكيد على الاعتراف الاجتماعى بها •

ب

جفنز ، وليم ستانلى : (١٨٣٥ — ١٨٨٢) ، ولد في ليفربول ، وتلقى تعليمه بكلية الجامعة بلندن • بدأ دراساته بالكيمياء ، وبعد أن اشتغل عدة أعوام خبيرا بالمعادن في استراليا ، عاد الى « كلية الجامعة » لدراسة الاقتصاد والفلسفة اللذين أصبحا منذ ذلك الحين موضع اهتمامه الرئيسى • عين عام ١٨٦٣ لتدريس المنطق والاقتصاد بكلية أوونز بمانشستر ، وعاد الى لندن عام ١٨٧٥ أستاذا بكليته القديمة • ومؤلفاته الرئيسية في المنطق هي : « المنطق الخالص » (١٨٦٤) و « دروس أولية في المنطق » (١٨٧٠) و « أصول العلم » (١٨٧٤) و «دروس وتمرينات فى‌المنطق‌الاستنباطى» (١٨٨٠) •

« والمنطق الخالص » دراسة لأعمال **بول** قدم فيها جفنز بعض التحسينات الترقيمية ، وعدل‌معنى علامة الزائد في حاصل الجمع المنطقى الى ما تم الاتفاق عليه الآن بصفة عامة بالنسبة لكلمة « أو » وهو أن يحتمل صدق البديلين معا ؛ فاذا كانت « س » تمثل فئة الأشياء الحمراء و « ص » تمثل فئة الأشياء المربعة فان « س + ص » تمثل تلك الأشياء التي هي حمراء أو مربعة ، أو حمراء ومربعة معا • ويتضمن تذييل الكتاب بعض الاعتراضات النظرية على مذهب بول ، ولكنها على كل حال ليست قوية الحجة • واشتملت أعمال جفنز المتأخرة عن الجبر الذى وضعه بول ، على انشاء آلة منطقية حاسبة هي المسماة « بالبيانو المنطقى » •

و « أصول العلم » كتاب شامل عن منطق

الاستقراء ؛ ويحتوى هـــذا الكتـــاب الذى كتب ليعارض معارضة واعية تفسير **جون ستيوارت مل** للاســـتقراء باعتباره معتمدا على عملية الحذف — يحتوى على تفسير مفصل للاستدلال الاستقرائى الذى تتأيد فيه صحة الفروض التى كونتها بصيرة العـــالم المطلعة ، تتأيد تلك الفروض بعدئذ عن طريق تقويم الشواهد التى تؤيدها وذلك بوساطة حساب الاحتمال • ويوجه جفنز مطعنا هاما ضـد مل باصراره على عـــدم اليقين الأســـاسى الذى تتصف به النتائج الاســـتقرائية كافة ؛ ومع أن كتاب « أصول العلم » أقل جاذبية فى أسلوبه من كتاب مل « مذهب فى المنطق » ، فانه أشد قربا منه الى حقائق التطبيق العلمى • وقد صيغ رأى جفنز العام فى الاستقراء صياغة قوية أصيلة فى العمل الذى قام به الفيلسوف المعاصر الاستاذ **ك.ر. بوبر.**

جلسن ، ايتيين هنرى : (١٨٨٤ —) ، فرنسى ، وهو أحد دارسى **فلسفة العصر الوسيط** المتازين فى العصـــور الحديثة ، ويرجع الى عمله الفضل فى معرفتنا الواســـعة المتزايدة بفلسفة العصر الوسيط التى هى الآن بين أيدينا • وكان اهتمامه **بديكارت** نقطة الابتداء ، فالذى افضى به بادىء ذى بدء الى الاهتمام بفلسفة العصر الوسيط هـــو محـــاولة لفهم السوالف الفلسفية للفلسفة الديكارتية فهما أفضل ، ثم أخذت فلسفة العصر الوسيط تستغرق انتباهه ، وانتهى به الأمر الى قبول موقف **توما الاكوينى** فى نقاط جوهرية • وأهم أعماله التاريخية كتابه « روح فلسفة العصر الوسيط » نشر لأول مرة بالفرنسية عام ١٩٣٢ ؛ كما كتب أيضـــا كتبا فلسفية مستقلة تقتفى آثار التقليد التوماوى ، ومنها كتابه « الله والفلسفة » (١٩٤١) •

جماعة فيينا : هم جماعة **الوضعيين المناطقة** أو هم — كما يسمون أحيانا — **التجريبيون المناطقة** الذين التحقوا بجامعة فيينا فى العشرينات والثلاثينات من هـــذا القرن • ففى عـــام ١٨٩٥ أنشىء كرسى لفلسفة العلوم الاستقرائية بجامعـــة فيينا ليشغله **ارنست ماخ** ، وفى عام ١٩٢٢ اختير **موورتس شليك** لشغل هـــذا الكرسى ، وسرعان ما التفت حوله جماعة غير رسمية من الزملاء وطلاب الدراسات العليـــا وقد وحدهم اهتمام مشـــترك بالعـــلوم والرياضيات، والتسليم العام بنظرة ماخ الوضعية، والاعتراف بأهمية علم المنطق الرياضى الذى كان يتطور بسرعة ، ومن أهمهم : فردريك وايزمان ، **وردولف كارناب** ، وأوتو نوراث ، و • ١ • رسل ، وهربرت فايجل ، و ب • فون جوهس ، وفلكس كاوفمان ، وفكتور كرافت ، وهانز هان ، وكورت جودل ؛ ومع أن **فتجنشتين** كان يعيش فى النمسا فى ذلك الوقت وكان صـــديقا شخصيا لبعض أعضاء هذه الجماعة ، الا أنه لم يكن قط عضوا فيها، بيد أن كتابه « رسالة منطقية فلسفية » قد أثر فى الجماعة تأثيرا كبيرا • وفى عام ١٩٢٩ أخذت الجماعة شكلا أكثر رسمية ، وصدر كتيب يحتوى على مبادئها وأهدافها الأســـاسية ، وأسست فى عام ١٩٣٠ مجلة « نظرية المعرفة » لتكون وسيلة النشر لدى أعضاء الجماعة • ونشط الاهتمام الكبير بعمل الجماعة فى أوائل الثلاثينات من هذا القرن فى كل من أوربا وأمريكا ، بيد أن الجماعة نفسها سرعان ما تفرق شملها بسبب اغتيال شليك فى عام ١٩٣٦ ، ومعاداة النازى (بعد اتحاد النمسا وألمانيا فى عام ١٩٣٨) ، وأخيرا بسبب الحرب التى قامت فى عام ١٩٣٩ • ولقـــد قام كثير من أعضاء الجماعة فيما بعد بأعمال فلسفية ممتازة فى بلاد أخرى ، وأصبح للجماعة تأثيرها الأكبر خارج البلاد التى تتكلم الألمانية وهى البلاد التى قامت الجماعة فيها أصلا ، ولو أن فكتور كرافت — وهو من صغار أعضاء الجماعة سنا — هو الآن أستاذ الفلسفة بجامعة فيينا •

جمال : انظر علم الجمال (استطيقا) •

جـودمان ، نلسون : (١٩٠٦ —) ،

ولد في مساشوستس ؛ وهـو أسـتاذ الفلسفة بجامعة بنسلفانيا ، وقد انصرف بمعظم اهتمامه الى نظرية المعرفة وفلسفة اللغة ، ولكنه عالج أيضـا مشـكلات ينظر اليها عادة على أنها مشـكلات ميتافيزيقيـة • وفي رأيه أن الفلسـفة تهدف الى وصف العالم أوصافا دقيقة تبين طريقة تركيبه ، وذلك بصياغة تعريفات تظهر الأشـياء باعتبارها مركبات من مختلف المقومات الأولية للخبرة •ويقدم في أول كتـاب له « تركيب الظاهر » (١٩٥١) تعريفات كهـذه لعدد من مفردات الخبرة الظاهرية (مثل النقط الملونة) ، متخذا من الخصائص الكيفية الماثلة له مثولا مباشرا وحدات أوليـة لاقامة بنائه مثل درجات معينة من اللون ومواضع معينة في مجال الابصار • ومن السمات البارزة في تحليلات جودمان تلك القيود الصارمة التي يتقيد بها في الافتراضات التي يقبل استخدامها ؛ ولقد كان من أنصار النزعة الاسمية الأقوياء ، اذ يرفض قبول أية أدوات ذهنية تصـادر في استسلام بوجود كيانات « أفلاطونية » مجردة كالفئات مثـلا (أي الأنواع) • وعـلى الرغـم من أن جودمان قد استغل الأساليب المنطقية الحديثة استغلالا واسعا، الا أنه لم يتردد في اطراح أجزاء كثيرة من المنطق والرياضة والنظرية العلمية مما لا يتفق ومقتضيات مذهبه الاسمي ، ومن ثم وجد نفسـه مرغما على ابتكار أسـاليب رائعة لا تضطره الى استخدام الأدوات المنطقية التي من شأنها أن تلزمه بقبول الكليات الأفلاطونية على أنها ذوات وجود حقيقي • وقد انتقد انتقادا شـديدا ــ شأنه في ذلك شأن كواين ــ تلك التفرقة المأخوذ بها على نطاق واسـع بين الجمل التركيبية والجمل التحليلية، لأنه يرى أن تلك التفرقة بينهما تؤدي الى قبـول الكليـات الأفلاطونية على النحو المذكور •

ومن المشكلات التي شغلت شطرا كبيرا من تفكير جـودمان مشـكلة توضيح ما يفهم من القضايا الشرطية المضادة للواقع مثل قولنا : « لو كان هذا العود من الثقاب قد حك ، لاشتعل » ؛ وقد استعرض مشـكلات كثـيرة يعتقد أنهـا تواجـه المحـاولات التي تبذل لتفسـير ما يراد بالدقة من أدوات الربط « اذا ــ اذن » في مثـل تلك العبارات ، وأوضح أن هـذه المشكلة ترتبط ارتباطا وثيقا بمشكلة صياغة الاختلاف بين العبارات التي تعبر عن قوانين الطبيعة (مثل : « الماء يتمدد بالتجمد ») والعبارات التي تعبر عن مجرد تعميم عرضي (مثل : « كل قطع العملة الموجودة في جيبي اليوم مصنوعة من الفضة ») • وفي كتـاب له حديث بعنوان « الحقيقة الواقعة والوهم والتنبؤ » (١٩٥٥) ؛ عرض جودمان بعض الأفـكار لحل تلك المسائل ، كما افترح أيضا الطريقة التي تدخل بها هذه الأفكار في تحليل الاستدلال الاستقرائي •

جون الباريسي أو جان كيدور : (١٢٦٩ ــ ١٣٠٦) ، راهب دومينيكاني ، وأستاذ باريسي • كان مفـكرا جريئا وفيلسوفا سـياسيا بارعا ، فدافع عن الحقوق المدنية ضـد جيل الروماني الأوغسطيني الذي كان يذهب الى أن الممتلكات جميعا خاضعة للسلطة الروحية ، وضد جيمس من أهل فيتربو القائل بأن الكنيسة هي صاحبة السلطان المطلق • وكتابه « عن السلطة الملكيـة والسلطة البابوية » الذي يقوم على فلسفتي **ارسـطو وتوما الأكويني** قد حدد مجموعتين من الحقوق الالهية وأقام التوازن بينهما ، كما أنه سبق النظرية التي ظهرت فيما بعد عن الاشراف غير المباشر ؛ وقد دافع أيضا عن توما الأكويني ضـد « الاصلاح » الذي نادى به « وليم دي لامار » الفرنسيسكاني الانجليزي • ويتمثل في كتابيه «اصلاح الفساد» و « المناقشات المنوعة » النقاش الفلسفي الدائر في تلك الفترة ؛ وقد أنكر أن المادة يمكن أن توجد بلا صورة وأنها توجد داخل الروح ، وأن الجوهر العضوي الواحد يحتـاج الى كثرة من الصور • وكان يعتقد في التمييز الحقيقي بين الماهية والوجود في الأشـياء المتناهية ولكن على طريقته الخاصة ، اذ يبدو أنه جعل الوجود كيانا مستقلا عن الماهية ، كما يبدو

أنه لم يقدر الى أى حد تقدم توما الأكوينى على **ابن سينا** .

جوهر : انظر أرسطو ، ديكارت ، سبينوزا ، ليبنتز ، لوك ، ثنائية ، واحدية .

جيمس ، وليم : (١٨٤٢ — ١٩١٠) ، عالم نفسى ، ولد بمدينة نيويورك . ويقال عادة عن جيمس انه كان مفكرا أصيلا خصبا مرهف الحس الى حد بعيد ، أكثر مما يقال عنه انه كان متسق التفكير اتساقا صارما ؛ وفى هذا القول شىء من الحقيقة ، ولكن لا ينبغى المغالاة فيه . ولقد اجتاز تطور جيمس الفكرى ثلاث مراحل رئيسية : المرحلة المبكرة وكان مهتما فيها بعلم النفس ، والمرحلة الوسطى التى تميزت بدفاعه عن**البرجماتية**، والمرحلة الأخيرة التى ظهرت فيها أبحاثه التى كتبت لخاصة المتخصصين عن ضرب من الواقعية اشتهر باسم « الواحدية المحايدة » . وقد نوافق على أن جيمس كان دائما أشد اهتماما بالمشكلات الخاصة التى ينغمس فيها فى فترة من الفترات ، منه ببناء مذهب يثبت أن مؤلفاته جميعا يمكن أن تندرج تحت اطار متسق؛ بيد أنه ينبغى ألا نتغاضى عن تلك الحقيقة وهى قيام صلة وثيقة جدا بين « مراحله » الثلاث ، ذلك أن شيئا منها لم يرد جزافا ، بل يمكن أن تنظر الى كل مرحلة منها باعتبارها نموا منطقيا للمرحلة السابقة عليها ، وجميع هذه المراحل الثلاث يمكن أن تعد نتاجا لعقل ذى مزاج متجانس ولقصد فلسفى واحد .

وقليل هم أولئك الذين كانوا أكثر تأثيرا من جيمس فى تحويل « السيكولوجيا » الى علم ؛ ولم يبرح كتابه ذو المجلدين « أصول علم النفس » من الأعمال الكلاسية فى هذا المجال . ويعده الكثيرون أكبر مؤلفاته .

والمفتاح الى عمل جيمس فى علم النفس هو منهجه فى التناول ، وهو منهج يعرف عادة باسم « المنهج الأدائى » ؛ ففى مستهل كتابه « أصول علم النفس » يقرر جيمس : « ان السعى لبلوغ غايات مستقبلة واختيار الوسائل للوصول اليها هما العلامة والمعيار على وجود الخصائص العقلية فى ظاهرة ما » (المجلد الأول ، ص ٨) . وهذا فى الواقع هو التعريف الاجرائى الذى يعرف جيمس « العقل » به ، وهو يحرص طيلة الوقت على اقامة تحويل «السيكولوجيا» الى علم على أساس من مقتضيات التجريبية الصارمة ؛ فينبغى أن يجىء تصورنا للخصائص العقلية ضاربا بجذوره فى الفحص الدقيق لما «تفعله» تلك الخصائص العقلية ، أى فيما يحدثه حضورها من اختلاف . وهذا المنهج الأدائى فى علم النفس هو بمثابة نوع من التعبير عن المطلب العام الذى يدعو الى فهم كل شىء أيا كان على أساس ما يحدثه حضوره فى التجربة من اختلافات ، ولا شىء أكثر من ذلك أو أقل .

وقد كان جيمس فى الوقت نفسه استبطانيا لا يلين ، والفصول التى كتبها عن « تيار الفكر » و « وعى الذات » لا يعلو عليها شىء مما كتب عن علم النفس الاستبطانى . وكان يعتقد أن المجهود التجريبى الصارم لتحديد كيفية قيام العقل بوظائفه فى التجربة لا يمكن أن يتم الا بالنظر الى الباطن ، وقليلة حقا هى تلك الأشياء التى تجعل من جيمس الرجل انسانا أقرب الى قلوبنا مما تفعله فى هذا السبيل طاقته الخصبة بوصفه استبطانيا ، اذ يتصوره المرء جاهدا فى النظر الى الباطن نظرا لا ينثنى عن بغيته ولا عن الدقة ما استطاع الى ذلك سبيلا ؛ وما أكثر ما نجد محاولة متابعته مرهقة أشد الارهاق .

ومن المفارقات حقا أن يكون جيمس الاستبطانى الكبير سببا فى تحريك اتجاه بلغ ذروته فيما بعد بالنظرية السلوكية والتمرد على الاستبطان ؛ فلم يكن كافيا بالنسبة لجيمس أن يصل باستبطانه الى تلك النتيجة التى أصبحت اليوم نتيجة كلاسية ، والتى يقول فيها ان ماهية الحياة العقلية أمر نراه فى الخبرة « تيارا دافقا »

تتشبث فيه كل لحظة تالية باللحظة السابقة عليها و « تستولى عليها » • وظل جيمس مدفوعا الى امعان النظر أكثر فأكثر حتى وصل الى هذا الاعتقاد المثير ؛ وهو :

«كلما نجحت نظرتي الاستبطانية في الالتفات بسرعة كافية لاقتناص مظهر من مظاهر التلقائية ابان نشاطها ، كان كل ما أمكنها الشعور به في وضوح هو احدى العمليات البدنية التي تتم في معظم الأحـــوال داخـــل الدماغ » (المجلد الأول ص ٣٠٠) •

ويحمل المقال الذي دخـــل به جيمس في المرحلة الأخيرة وهي مرحلة « واحديته المحايدة » ، في أخريات حياته ــ عنوان :«هل الشعور موجود؟» واجابته هي : كلا ، انه لا يوجـــد باعتباره كائنا ذا قوام • وبقوله ذاك يلاحظ أن عبارة « أنا أفكر » في الفلسفة التقليدية تبدو له (وفقا لأبعد ما يمكن أن يصل اليـــه استبطانه الصـــارم) كأنما هي لا تختلف عن عبارة « أنا أتنفس » التي نشعر بها شعورا غامضا ولكنه دائم الحضور في كل لحظة عادية يقظى من لحظات التجربة • ولا شك أن ثمة اختلافا طفيفا جدا بين هـــذا الزعم العجيب وبين مغزى ما تنطوي عليه الفقرة التي استشهدنا بها آنفا ؛ والواقع أن انكار جيمس أن يكون الشعور كائنا ذا « قوام » من نوع فريد بأي معنى من المعاني ، كان كامنا منذ البداية في المنهج الأدائي الذي تناول به جيمس علم النفس •

وينبغي أن نشير هنا أيضا الى المجال الذي امتد فيه عمل جيمس في عـــلم النفس التجريبي كما هو وارد في كتابه « أصول علم النفس » ؛ ولعل أشهر قضاياه ــ فيما هو ذو صلة بالتطورات التالية في علم النفس ــ هي القضية المعروفة باسم نظرية « جيمس ــ لانج » في الانفعالات • ومؤدى هذه النظرية هو أن الانفعال ليس أكثر من الشعور بحالة جسدية ، ومن ثم فانه أقرب الى أن يتبع الحالة الجســـدية منه الى أن يسبقها ••• أو هي بعبارة تخلو من الدقة والصـــقل : أنا لا أضرب شخصا أهانني لأنني أغضب أولا ؛ بل الغضب ان هو الا الشعور الذي أمارسه نتيجة لكوني في الحالة الجسدية التي يجيء ضربي للرجل جزءا منها • وقد يرى القارىء ألا غرابة في أن تظفر هـــذه النظرية بالشهرة (أو قل بالتشهير اذا شئت) باعتبارها ارهاصا لما قد ظهر بعدئذ من تطرف في المذهب السلوكي •

ويعـــرف جيمس عـــادة في الأوســـاط الفلســـفية •بأنه المدافع عن البرجماتية باعتبارها نظرية عن الصدق • وهو يعترف بأن بيرس هـــو مصدر نزعته البرجماتية ، بيد أنه ينبغي ملاحظة أن الكلمة تحمل معنى مختلفا كل الاختلاف عند جيمس عما تحمله عنـــد بيرس ، فقد صـــاغ بيرس « مبدأه البراجماتي » بوصفه احدى القواعد أو المبـــادىء الكثـــيرة التي تتحكم في البحث حين يحدوه الذكاء ؛ فالبرجماتية بالنسبة اليـــه قاعدة لبلوغ الوضـــــوح في المعنى اذ هي تتطلب من كل تصور أو فرض أن تكون وسيلة التعبير عن معناه هي الذكر المفصل الدقيق لأوجه الاختلاف في العالم المحسوس التي تنشأ عن كونه صادقا • وقد أضاف بيرس الى هـــذا المطلب رأيا عن الصدق وهـــو أنه التطابق الدقيق (بين القول الصادق والواقعة الخارجية) ، كما أضاف اليـــه أيضا مبدأه الذي يجعله حجر الزاوية ، وأعني به مبدأ التعرض للخطأ الذي يرفض أن يوصف أي فرض تم له توضيح المعنى بأنه هو آخر مراتب الحق •

أما عند جيمس فيضيع كثـــير من تمييزات بيرس الدقيقة هـــذه ، وتأخـــذ « القاعـــدة البرجماتية » عنده في الاستعلاء الذي تنبهم تحته الفوارق أكثر بكثير من « المبدأ البرجماتي » كمـــا أخـــذ به بيرس ؛ فيصح لنـــا أن نعبر عن رأي جيمس تعبيرا لا اجحاف فيـــه ودون امعان في التبســـيط الذي يطمس المعالم على النحـــو الموجز الآتي : اذا كانت فكرة ما «تعني» بكل دقة ما تفعله

بهـــا دون زيادة أو نقصان ، اذن فلابد أن يتالف « صدقها » من نجاحك فيما تفعله بهـــا لا أكثر ولا أقل ؛ وهي دعوى ما كان بيرس يوافق عليها قط ·

ومن الواضح ـ أيا كان الأمر ـ أن برجماتية جيمس انما توســع من منهجه الأداتي في عــلم النفس حتى يصبح مبــدأ فلسفيا عاما ؛ فالأفكار ـ شأنها في ذلك شأن العقول ـ ينبغي أن تعالج على أساس ما « تؤديه » ، وحين يحـــكم المرء على فكرة ما بأنها صادقة فانه يدعي بذلك أنها تقوده في نجاح خلال متاهة الخبرة ؛ فليست الفكرة من الأفكار سرا ملغزا بل هي أداة ، وماهيتها تكمن في قدرتها على التنبؤ ·

وينعت جيمس وجهة نظره بأنها «برجماتية» حينا و « تجريبية متطرفة » حينا آخر ، وهمــا اســـمان يحملان نفس المعنى تقريبـــا · ويعتقد جيمس أن النزعة التجريبية التقليــــدية قـــد تورطت في خطأين رئيســـيين : أولا أنها ركزت انتباهها أكثر ممــا كان ينبغي لها على أصـــول افكارنا في التجربة الماضية ، ولم تنتبه بما فيــه الكفاية لوظيفتها باعتبارها مشــــيرة الى التجربة المستقبلة ؛ ثانيا أنه تولد عن تركيز انتباهها على العناصر المنفصلة في مجرى التجربة انصراف عن الروابط التي تصل تلك العناصر مع أنها لا تقل عنها حقيقة وجود · ويعتقد جيمس أن ماهيــــة البرجماتية انما هي في ابرازها « للروابط » بين الأفكار باعتبار هــــذه الأفكار عناصر في التجربة مؤدية الى تجارب مستقبلة،وهذه التجارب المستقبلة هي التي ستتحقق معناها·وهكذا تكون البرجماتية هي التجريبية الوحيـــــدة في صـــورتها الجذرية الصحيحة ·

ولم يصـــــل جيمس بالطبع الى تحــــوير التقليد التجريبي تحويرا كاملا ؛ فمع كل دعواه بأن أحجار بناء التجربة لدى هيـــوم ليست هي الصورة الكاملة ، وبأن « الملاط » الذي يمسك تلك الأحجار بعضها الىبعض هو نفسه جزء منالتجربة، مع كل هـــذا تظل تلك الحقيقة قائمة ، وهي أنه يوافق على « أحجار البناء » التي تحدث عنها هيوم . وبهذا تندرج فلسفته في ذلك التقليد الذي يسمى عادة « تحليل المعطى الحسي » أما الدعوى التي جاءت فيما بعد ، وهي أن تحليل المعطى الحسي « ليس » وصفا تجريبيا بالمعنى الدقيق ، فلم تخطر له قط ببال ·

ومن خصــــائص نظرية جيمس البرجماتية في المعرفة أيضا خاصية تتصل باستخدامه لعبارة « مدرك عقلي » ؛ فكثير من الفلاسفة يذهبون الى أن المدرك العقلي لا يمكن أن يكون شيئا أقل من قضية كاملة · وفي هذا يخالفهم جيمس ، فهو يناقش كثيرا وفي شيء من الاسهاب التمييز بين المدركات العقلية والمدركات الحسية ، ويعرف الحياة العقلية مرارا على أنها « اســـتبدال مســـتمر بالمدركات الحســـية مدركات عقلية » ، غير أنه يعرف دائما المدرك العقلي في نهاية التحليـــل بأنه « مدرك حسي » يعمل « بطريقة معينة » ، وهـــذا يتفق تمام الاتفاق مع ميــــله الأداتي · والمدرك العقلي عند جيمس اما أن يكون كلمـــة (وهي مدرك حسي) واما صـــورة ذهنية (وهي مدرك حسي) تعمل في التجربة الانسانية بطريقة تنبؤية · ولقد اختلط الأمر على الكثيرين بسبب تلك الأمثلة التي ضربها للتفكير العقلي (« الصورة الذهنية التي أتمثلها للقاعة التذكارية وأنا جالس في مكتبي »)، ذلك أن أمثلته كلها تقتضي استخدام الصور الذهنية؛ فلئن كان علم النفس عند جيمس يقوم على ارتيابه في أن يكون هناك أي اختلاف نوعي بين العقول والأجسام ، فكذلك تقـــوم نظريته في المعرفة على ارتيابه في أن يكون هنـــاك أي اختلاف نوعي بين المدركات الحسية والمدركات العقلية ·

وكان جيمس يزعم دائما أنه « واقعي » ؛ بيد أنه لم يكن حريصـــا على اســـتخدام الألفاظ استخداما فنيا ، فهو بهذا الوصف لنفسه يعني أشياء كثيرة ؛ فهو يعني بذلك أحيانا أنه من ذوي

« العقول الناشفة » ، وأحيانا أخرى أنه عملى ، وأحيانا ثالثة انه فى انسجام مع الذوق الفطرى . ومهما يكن من أمر ، فقد دافع فى فترة متأخرة من فترات حياته ـ وهى فترة كثيرا ما تعرف بأنها الفترة التى كتب فيها للخواص ـ عن ضرب فنى من ضروب تأويل **المذهب الواقعى** فى الفلسفة تحت اسـم « الواحدية المحايدة » .

وتفترض كلتا المرحلتين المبـكرتين من تطور جيمس ـ بطريقة أو بأخرى ـ النزعة الواقعيــة وحتى بمعناها الفلسفى الفنى ؛ ففى علم النفس تراه يبنى على افتراض هو أن الأقواس العصبية المنعكسة والبنكرياس وسـوائل العمود الشوكى هى ما هى عليه ، وأنها تحيا حياتها الخاصة مستقلة عن البحث الانسانى فيها والوعى الانسانى بها ؛ وكذلك تفترض فلســفة جيمس البرجماتيــة كلها أن « الأداء » أو « الوصول بنجاح الى التجربة المستقبلة » أمر تؤديه الأفكار أو لا تؤديه سـواء أردنا ذلك أو لم نرد ؛ وما واقعية جيمس فى حياته المتأخرة غير محاولة لاخراج تلك الافتراضات المتصلة فى مرحلتيه المبكرتين فى عبارة صريحة .

وفى الوقت نفسه ، يكمن فى « علم النفس » عنده رفضه التمييز بين ما هـو « قوام » العقل وما هو « قوام المادة » ؛ ولو أن جيمس باعتباره واقعيا قد ألزم نفسه القول « بمادة » للعالم مستقلة عن البحث الانسانى ، لما استطاع أن يبقى متسقا من النزعة الأدائية فى علم النفس مع وصفه اياها فى الوقت نفسه بأنها اما « مادية » واما « عقلية » ، ومن ثم فقد أمسك بالثور من قرنيه ، ووصف مادة العـالم بأنها « محايدة » ؛ ولابد أن تكون العقول هى هذه المادة منظمة على نحو ما ، والأشياء المادية هى هذه المادة نفسها منظمة على نحو آخر . هذه هى دعواه فى مقالاته المتأخرة .

وهكذا فان نظريته فى المعرفة قد قبلت أكثر مما قد رفضت ـ كما قلنا آنفا ـ أحجار البناء التى وضـعها هيـوم فى تحليله للتجربة » ؛ وأصر جيمس عـلى دعـواه بالانتماء الى « التجريبية المتطرفة » ، فليس عجيبا أن يجىء وصفه للهيولى التى يتكون منها العالم على هـذه الصورة الآتية : « قطع من التجربة الخالصـة » . وهكذا لم يكن جيمس « الواحدى » المحايد متسـقا مع جيمس صـاحب الدعوى التى ما انفك داعيا اليها وهى « التعدد » ؛ وتتألف واحديته من هذه القضية وهى أنه لا وجود لغير نوع واحد من الهيولى فى العالم ، وهذه الهيولى ليست عقلية كما أنها ليست مادية ؛ على أن نزعته التعددية تظل قائمة الى النهاية وذلك فى زعمه بأن الهيولى الفعلية فى العالم هى « قطع من التجربة الخالصة » . ومن الحق أن زعمه بأن الاختلافات بين العقل والمادة تتألف من اختلافات فى التنظيم ، هذا الزعم هو الصورة الأخيرة التى ينتهى اليها اصراره على أن العلاقات بين الخبرات لها من الأهمية ما للأطراف التى تقوم بينها تلك العلاقات .

وليس من سبيل الى انكار تلك الحقيقة ، وهى أن كتابات جيمس الغزيرة المتقطعة فى كثـير من الأحيـان ليست متسقة دائمـا ، بيد أن تلك الدرجة من عدم الاتساق ينبغى ألا تعمينا عن حقيقة أخرى ،وهى أن هناك موضوعات عامة تسرى مطردة خلال كتاباته كلها . واذا أخضعنا فكر جيمس لفحص دقيق تبينا فى نهاية الأمر أنه أقرب الى التجانس مما هـو شائع عنه عادة ، فهناك خلف السطح المبعثر نمط مطرد ملحوظ .

وينبغى أن نذكر بين مؤلفاته الأكثر شهرة مؤلفين تجاهلناهما فى التحليل السابق ؛ المؤلف الأول منهما هـو مقاله القيم بعنـوان « ارادة الاعتقاد » « ١٨٩٧ » . فقليلة هى المقالات الفلسفية التى يتضح فيها أنها حصـيلة تجربة الرجـل الشخصية بأشد مما يتضح هذا فى تلك المقالة ؛ فهنا يدخل جيمس فى فلسـفته قرارا أعانه على اجتياز فترة من الكآبة الحادة والهبوط الذى بلغ معه حد الانهيار العصبى ؛ ومناقشته تتألف من

شعب ثلاث : (١) ثمة « اختيارات تفرض فرضا » على حياة الانسان العقلية؛وهو يعنى بذلك أن هناك مسائل معينة « يجب » على الانسان أن يستقر فيها على رأى سواء أكان ذلك بالتأييد أو المعارضة لفكرة هامة عاجلة · ولا وجود هناك لطريق وسط ، فلا مناص من أن يعتقد الانسان مثلا أنه حر أو غير حر ، ولابد أن يؤمن الانسان بوجود الله أو بعدم وجوده ؛ وفى كلتا هاتين الحالتين اذا حاول الانسان أن يتجنب المشكلة وألا يلتزم بشىء ، فان هذه المحاولة فى نظر جيمس تعادل من الناحية البرجماتية الاختيار السلبى · (٢) وفى مثل هذه الحالات-حين يجاوز القرار حدود الشواهد ، أى حين يكون من طبيعة الأشياء ألا تستطيع الشواهد تسوية المسألة بطريقة أو بأخرى ــ فان التناول التجريبى الصادق الوحيد عندئذ هو ادراك الحاجة الى مجاوزة البينة · ولابد لكى يتخذ المرء موقفا تجريبيا متسقا أن يبحث عن البينة على مستوى آخر ، وانما يقوم المرء بهذا حين يفحص الآثار الناشئة عن اختيار ما بدلا من اختيار آخر على تكامل حياته وقوتها · (٣) بل وأكثر من ذلك ، يتقدم جيمس بتلك الدعوى المثيرة بأنه فى الحالات التى من هذا القبيل يميل مجرد فعل الاعتقاد الى أن يجعل ما نعتقده أكثر صدقا ؛ وهكذا اذا اعتقدت اعتقادا جديا أننى حر فسوف أتصرف فعلا على أساس أننى فاعل حر ، بينما لو اعتقدت جديا أننى مجبر تمام الجبرية فى كل ما أفعله « تصرفت » تبعا لهذا الاعتقاد ·

والمؤلف الآخر الذى ينبغى ذكره هو دراسته الضخمة تحت عنوان « صنوف الخبرة الدينية » (١٩٠٢) وربما كان أول كتاب فى سيكولوجية الدين ، كما أنه يقينا كتاب كلاسى خالد فى هذا المجال · وينبثق الموضوع الرئيسى فى الكتاب من الدعوى الواردة فى كتاب « ارادة الاعتقاد » بأنه حيث يجاوز الاعتقاد حدود البينة فان التناول التجريبى الوحيد هو فحص آثار الاعتقاد على ما فى حيوات الناس من تكامل ؛ ويزعم جيمس أن الاعتقاد الدينى يمكن أن « يبرره » ميله الى تنظيم حيوات الناس وبث الطاقة فيها · ويعنى جيمس بالاعتقاد الدينى عامة التزاما ازاء العنصر الالهى ــ أو الفائق على الطبيعة ــ من عناصر الحقيقة الكونية، وهو التزام نقفو فيه آثار السلف بدرجات تتفاوت. ولم يستطع أن يتنبأ بأن بعض البرجماتيين المتأخرين والذين هم أقل اقتفاء للسلف ؛ قد يزعمون أن الاعتقادات الطبيعية المتطرفة كالشيوعية والنزعة العلمية تستطيع أن « تعمل على تكامل » حياة الانسان وافعاله بكفاءة أعظم من « الاعتقادات » السلفية فيما هو فوق الطبيعة ، وهى الاعتقادات التى كان معنيا بها · وكذلك لم يستطع أن يتنبأ بالتوسع فى معنى كلمة « دين » بحيث تشمل «أى» اعتقاد يؤدى الى تكامل،غير أن تناوله النفسى لتبرير الاعتقاد الدينى قد مهد الطريق لهذا التوسع ·

وأيا كان ما يقوله المرء عن نظريات جيمس ، وسواء استجبنا لها بالمدح أو بالقدح ، فهناك شىء واحد يكاد يجمع الناس على الاعتراف به ، وهو أنه من المحال أن تقرأه دون أن تحبه وتعجب به ؛ وحتى اذا أحسست أنه مخطىء كل الخطأ فأنت مجبر على احترامه ، اذ تشيع فى كل سطر كتبه روح من الأمانة العقلية التى لا تعرف المساومة ·

(ح)

الحتمية : تدعى الحتمية على وجه الاجمال أن كل حادثة أيا ما كانت ليست الا حالة جزئية من حالات ينطبق عليها أحد قوانين الطبيعة · فليس من اليسير أن نقرر دعوى الحتمية على وجه الدقة ؛ فهى تقرر فى معظم الأحيان على النحو التالى : لكل حادثة سبب أو أن الطبيعة مطردة ، وثمة صياغة شهيرة جلية لهذه الدعوى وضعها لابلاس ، وهى أنه اذا كانت لدينا معرفة بحالة الكون فى وقت معين ، ففى امكاننا من حيث المبدأ أن نتنبأ بكل مايتلو ذلك الوقت من تاريخ الكون · بيد أننا لا نستطيع أن نثبت صحة هذه الدعوى أو ندحضها ؛ لا نستطيع أن نثبتها لأن اثباتها يقتضى أن نقدم تفسيرا حتميا لكل الأحداث ، كما لا نستطيع أن ندحضها لأنه

اذاحدث وأخفقنا فى أن نجد تفسيرا حتميا لحادثة ما، فمن الممكن أن يعد هذا الاخفاق ـ ومن المألوف أن يعد ـ ثغرة مؤقتـــة فى المعرفة العلمية • ويمكن صياغة المشكلة الشهيرة الخاصة بتبرير الاستقراء على النحو التالى : يفترض العلم مبدأ الحتمية ، واذا كان هذا المبدأ غير قابل للاثبات ، فان العلم يقوم اذن على افتراضات غير قابلة للاثبات • والى هيوم ترجع الصياغة الكلاسية لهذه المشكلة التى لم يجد عنها الفلاسفة قط حلا متفقا عليه ، لكن يبدو أن الباحثين قد تخلوا عن الفرض الحتمى فى بعض الأبحاث الفيزيقية الأســـاسية ؛ فهم فى هـــذه الأبحاث يسعون الى قوانين احصائية فيما يتصل بأحداث لا يبحث عن تفسير حتمى لكل منها بمعزل عن غيرها من الأحداث • لهذا السبب ولغيره من الأسباب كان من المألوف أن يقترح بعضهم ألا نعد مبدأ الحتمية قضية صادقة أو كاذبة ، ولكن ينبغى أن نعده مبدأ منهجيا قد يستخدم وقد لا يستخدم فى البحث العلمى •

لكن كثـــيرا ما تفهم دعوى الحتمية على أنها تتضمن الدعوى القائلة بأن الارادة ليست حرة وأن الاختيار وهم باطل وأننا خاضعون للحتمية فى طرائق سلوكنا • فاذا تحدثنا عن مفكر حتمى كان من المألوف أن يفهم هذا الحديث على أنه يتضمن الاشارة الى هذا الموقف الخاص ، فهناك من الفلاسفة من يسلم بمبدأ الحتمية لكنه يعده على وفاق مع **حرية الارادة** ، لكننا نقع فى الخطأ اذا نحن وصفنا هؤلاء الفلاسفة بأنهم حتميون • وقد نعتقد أن مبدأ اللاتحدد فى الفيزيقا يتيح لنا حل مشكلة حرية الارادة ، لكن هذا الحل لن يتم الا فى مقابل الوقوع فى الخلط الفكرى ؛ لأنه ليس هنـــاك من طريقة لتقرير التبعة الانسانية على أساس استحالة تحديد موضع الجزيئات الأولية وسرعتها فى نفس الوقت (وهو ما يقوله مبدأ اللاتحدد فى الفيزيقا) •

حجة كوزمولوجية : انظر مذهب التاليه •

حرية الارادة : المشكلات الكثيرة التى تثار حول حرية الارادة انما تنشأ عن تنافر ـ ســـواء أكان حقيقيا أم ظاهريا ـ بين مجموعات من المعتقدات التى لا نرضى التخلى عن واحدة منها • فنحن نعتقد من ناحيـــة أننا نستطيع أحيانا أن نختار بين أن نتصرف على صورة ما أو أن نمسك عن التصرف بهذه الصورة وأننا مسئولون فى الحالتين ؛ وكذلك نعتقد أن تبعة تلك الأجزاء من تاريخنا التى لم تكن فى حدود اختيارنا يستحيل أن تقع على عواتقنا ؛ لكننا نؤمن من ناحية أخرى بأن الطبيعة مطردة ، وأن كل ما يحـــدث ناتج عن مجموعة من العلل والظروف ويمكن تفسيره بها ؛ ونؤمن على الأخص بأن أفعالنا تصدر عن طبيعتنا الموروثة بعد أن تقوم البيئة بتعديلها • ولكن اذا كان كل ما يحـــدث يحدده ســـياقه الخاص فقد يبدو اذن أن أفعالنا تتحدد بوساطة سياقها ، وأن اختياراتنا يحددها سياقها أيضا ؛ وقد يبدو على الأخص أنه اذا كانت أفعالنا تنشأ عن طبيعتنا الموروثة مع تعديل البيئة لها ، فلسنا بمسئولين عن أفعالنا كما أننا لسنا بمسئولين عن طبيعتنا الموروثة وبيئتنا •

وفضلا عن ذلك فان مجرد انكار مبدأ **الحتمية** ـ وان يكن المبدأ غير مستحسن فى حد ذاته ـ لا يلغى المشكلة بالضرورة ؛ اذ لو لم تكن أفعالنا ناشئة عن طبيعتنا بعد أن تعد لها البيئة ، فانه من العسير أن نجد صورة أخرى لنشأتها بحيث تجعل تبعة أفعالنا واقعة علينا ؛ فمن المؤكد أننا لا نعد مسئولين عما يحدث بفعل المصادفة •

ولم يوجد بعد حل لهذه المشكلات يمكن أن يقترب من الاجماع ؛ فالفلاسفة الذين يرون الجبرية منافية للحرية ومن ثم ينكرون ما تذهب اليـــه الحتمية أو هم يقللون من شأنه ، يطلق عليهم عادة اسم **دعاة الارادة الحرة** ، ولم يلق هـــؤلاء نجاحا ملحوظا فى أن يفسروا الفعل الانسانى تفســـيرا يجعل الاختيار الذى تقع تبعته على صاحبه أمرا معقولا ؛ أما الفلاســـفة الذين يحتفظون بمذهب الحتمية ويوافقون على أننا لا نملك حرية الاختيار

بمعناها الكامل فيعرفون باسم « الحتميين » ؛ على أن ثمة فلاسفة كثيرين يأبون قبول أى من هذين الموقفين المتعارضين ، ويحاولون بدلا من ذلك أن يبينوا أن التعارض القائم بين الحتمية والحرية ما هو الا تعارض ظاهرى فحسب ؛ ومن ثم يقال فى كثير من الأحيان ان المقابل الحقيقى للفعل الحر هو الفعل القسرى . ولكن يقال أيضا ان قوانين الطبيعة تصف ولا تلزم وبالتالى فهى لا تقسر أحدا على شىء، فحتى قوانين الحركة تصف لنا كيف تتحرك الأشياء فى الواقع دون أن تجبرها على الحركة ؛ وعلى هذا يعتقد هؤلاء الفلاسفة أننا نتصرف فى الواقع تصرفا حرا (دون أن نكون تحت أى اجبار .) ، وان يكن من الممكن أن تندرج أفعالنا دائما تحت القوانين الطبيعية (الوصفية) من الوجهة النظرية . وأيا كان الأمر ، فليس من الواضح فى تلك السياقات أن الارغام نقيض الحرية ؛ فاذا كنت لا أهضم طعامى مجبرا ، فليس من مألوف الكلام أن أقول اننى أفعل ذلك وفقا لارادتى الحرة .

ومع ذلك ، فمن الحق أن الفيلسوف الحتمى ليس هو على الأقل مضطرا الى تصور القوانين على أنها ملزمة ؛ وهؤلاء الذين يعتقدون أن الأفعال الانسانية تقررت من قبل بصورة من الصور يطلق عليهم اسم الجبريين ، أو القائلين بالقضاء منذ الأزل . وفى مذهب الجبرية ومذهب القضاء خطة معينة تحدث الأشياء وفقا لها بصورة سبق ترتيبها ؛ ويمكن تصور قوانين الطبيعة — وان لم تكن مضطرين الى مثل هذا التصور — على أنها أمور قررها القدر أو الله لتكون وسيلة لتنفيذ تلك الخطة . وهكذا يقبل الجبرى أو المؤمن بالقضاء والقدر فكرة أن الفعل الانسانى محدد أو خاضع لقصد معين ، وهذا مما لا يقبله الفيلسوف الحتمى؛ وليس منا من يجهل المشكلات التى تثيرها نظريات الخلق والعلم الالهى الأزلى أمام رجل الدين عن المسئولية الانسانية .

حقوق : انظر الأخلاق ولوك .

(خ)

خير : انظر أخلاق ، ومذهب المنفعة ، والمقالات التى تتناول فلاسفة الأخلاق .

(د)

الدليل الأنطولوجى : انظر مذهب التاليه ، وأنسلم .

الدليل الغائى : انظر مذهب التاليه ومذهب الربوبية .

دوز هيكس ، جورج : (١٨٦٢ — ١٩٤١) ، أستاذ للفلسفة « بالكلية الجامعة » بجامعة لندن ؛ من ١٩٠٤ الى ١٩٢٨ وكان قد تلقى تعليمه فى مانشستر وأكسفورد وليبزج ، عنى فى دراساته بنظرية المعرفة على الأخص ؛ وهو وان كان قد تأثر فيها أول الأمر تأثرا بعيد المدى بكانت وبمثالية هيجل الا أنه قد انتقل الى موقف سماه ب « الواقعية النقدية » ، وخلاصة هذا الرأى هى أن الأشياء توجد دون أن تتوقف فى وجودها على معرفتنا بها ، وأن ما نعيه وعيا مباشرا ليس سوى جزء من مضمون الشىء الذى هو موضوع الوعى . ولقد سمى هيكس فلسفته بأنها « نقدية » بالمعنى الكانتى ، أى أنها ترى أن السؤال الأساسى فى الفلسفة هو السؤال التالى : « ما هى الشروط اللازمة لمعرفة الأشياء ؟ » ، وهى لا تمت بصلة الى الواقعية النقدية فى أمريكا . وقد فرق هيكس بين ثلاثة مضمونات أو ثلاث مجموعات من الصفات هى : مضمون الموضوع المدرك ، والمضمون الذى ندركه ادراكا مباشرا ، ومضمون فعل الادراك ذاته؛ وذهب الى أن النوع الثانى من المضمونات ليس مضمونا لشىء قائم بذاته — كالمعطى الحسى القائم بمعزل عن موضوع الادراك — لكنه « جزء » من مضمون الموضوع ، وهذا لا يخطىء — اذا أخطأ — الا لكونه مؤلفا من أجزاء متفرقة ؛ أما النوع الثالث من المضمونات فهو الذى يبقى فى عقولنا بحيث يجعل الذاكرة ممكنة . واذن فليس هناك فى

الموقف الادراكي من كائنات سوى موضوع الادراك ، والفعل الذى ندرك به هذا الموضوع ·

دوكاس ، كيرت جون : (١٨٨١) ، ولد فى فرنسا ، وتلقى تعليمه فى فرنسا وانجلترا والولايات المتحدة ، وهو فى الوقت الحاضر أستاذ للفلسفة بجامعة براون · عمل فى عدة ميادين من ميادين الفلسفة ولكنه عمل بصفة أخص فى ميدان مناهج البحث العلمى ، وقد كانت مقالته التى عنوانها « التفسير والآلية والغائية » (١٩٢٥) بصفة خاصة ذات تأثير كبير فى هذا الميدان ؛ أما أهم كتبه ، فهو مجموعة محاضراته التى ألقاها تخليدا لاسم بول كاروس ، وكان عنوانها «الطبيعة والعقل والموت » (١٩٥١) · وفى هذا الكتاب تلخيص لجانب كبير من فكره · ففى الجزء الأول يناقش دوكاس موضوع الفلسفة ومنهجها ، فيذهب الى أن المسائل الفلسفية مسائل لغوية سيمية (تتعلق بدلالة الألفاظ على مسمياتها) بصفة خاصة وموضوعها تحليل ألفاظ القيمة ؛ وفى الجزء الثانى يحلل تلكم المقولات الأساسية من قبيل مقولتى الجوهر والعلية ؛ وفى الجزء الثالث يدافع عن نظرية فى الادراك الحسى ترى أن المدرك موضوع داخلى للادراكات الحسية ، وأن الادراك الحسى بالمعنى الدقيق يتضمن على الدوام تأويلا سواء كان هذا التأويل عن وعى أو عن غير وعى ؛ أما الجزء الرابع ، فيتضمن مناقشة دوكاس لعلاقة العقل بالبدن وامكان البقاء بعد الموت ، وبعد أن يناقش الآراء التقليدية مناقشة عامة وما يترتب عليها من صعوبات وما على البقاء بعد الموت من شواهد تجريبية ، يقترح من باب المحاولة صورة معدلة من نظرية التحول النفسانى باعتبارها أكثر الفروض اتفاقا مع العقل ·

ديدرو ، دنيس : (١٧١٣ ـ ١٧٨٤) ، كان ابنا لأحد صناع الأدوات القاطعة ؛ ولد فى لانجرز بفرنسا ، وتلقى تعليمه النهائى بكلية «لوى لجران» التابعة لليسوعيين بباريس · ولما كان ديدرو رجلا على معرفة موسوعية ، فقد كان طبيعيا أن يختار محررا فى « الموسوعة » ، تلك « الخلاصة » التى وضعت للمعرفة بأسرها · اشترك فى بادىء الأمر مع دالمبير فى تحرير الموسوعة ، لكنه أصبح هو المحرر الوحيد بعد أن انسحب الأخير فى عام ١٧٥٧ ، ومنذ عام ١٧٤٧ حتى ظهور المجلد السابع عشر والأخير من الموسوعة فى عام ١٧٦٥ كتب ديدرو بنفسه عددا كبيرا من المقالات فى الفلسفة والدين والنظرية السياسية والأدب ، واهتم اهتماما خاصا بالفصول المخصصة للتجارة والعلوم التطبيقية،ونشر مقالات غيره من المساهمين فى تأليف الموسوعة ؛ فلو أنه لم يفعل شيئا الا أن أنجز هذا العمل لكان فى هذا ما يكفى لتوطيد شهرته ·

على أننا نجد فلسفة ديدرو فى مؤلفاته التالية : « أفكار فلسفية » (١٧٤٦) ، و « خطاب عن العميان » (١٧٤٩) ، و « جولة المتشكك » ، و «أفكار فى تفسير الطبيعة» (١٧٥٤) ، و «خطاب عن الصم والبكم» (١٧٥٩) ، و « حديث فيلسوف مع السيدة دوقة س » (١٧٧٦) ·

ولما كان ديدرو من أتباع **لوك** ، فقد كان تجريبيا على اقتناع لا يساوره الشك بتجريبيته ، وكان يسلم ب « الوقائع » العلمية ويرفض جميع المذاهب الميتافيزيقية ، ويرفض الوحى المسيحى بصفة خاصة وما تزعمه الكنيسة من أن لها سلطانا على العقل · على أننا نجد جوانب الحادية متضمنة فى كتابه « خطاب عن العميان » ؛ ولما لم يكن ينزع منزع المتطهرين قط ، فقد كان يعتنق أخلاقا دنيوية يمكن أن تسمى دين الانسانية · على أنه كان عملاقا بين « فلاسفة » التنوير (طبقة المفكرين) من حيث هو روائى وكاتب مسرحى وناقد فنى ومسهم فى تحرير « الموسوعة » ·

ديكارت ، رينيه : (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) ، ولد فى لاهى ، وهى بلدة صغيرة بمنطقة التورين بفرنسا ، وتلقى تعليمه فى كلية « لافليش » اليسوعية ، وقد ظل يحتفظ لأساتذته فيها باعجاب شديد ، لكنه لم يرض عما فى الكلية من مقررات دراسية حينما تبين أنها فى معظمها لا تخرج عن كونها تلقينا لآراء القدماء التقليدية وأن الرياضة

هى العلم الوحيد الذى يقدم لنا معرفة يقينية ٠ رحل ديكارت فى عام ١٦١٨ الى هولندا ليعمل جنديا تحت قيادة موريس دى ناسو ، وذهب فى العام التالى الى ألمانيا حيث شاهد فى العاشر من نوفمبر أحلاما أو رؤى أوحت له — فيما يبدو — بجانب أساسى من فلسفته ، وهو على أرجح الظن الجانب الخاص بوحدة الرياضة والعلم الطبيعى ؛ الا أنه لم يبادر على الفور بكتابة مؤلفاته فى الفلسفة أو العلم الطبيعى ، بل ظل يقوم بأسفاره على نطاق واسع ٠ وفى عام ١٦٢٨ كتب « قواعد لهداية العقل » ، وهو كتاب لم يتمه ولم ينشر ابان حياته ، وفيه يبسط ديكارت لأول مرة قواعد « منهجه » الذى أراد به أن يكون منهجا للفلسفة والعلم على حد سواء ٠

ذهب ديكارت فى نفس العام الى هولندا ثانية، وهناك بقى حتى سنة ١٦٤٩ دون أن يغيب عنها الا لفترات قصيرة متقطعة ٠ وفى عام ١٦٣٤ كان قد أتم تأليف رسالته التى تسمى « العالم » ، وقد أزمع نشرها لولا أنه سمع بادانة جاليليو أمام محكمة التفتيش لأنه كان يدعو الى المذهب الكوبرنيقى وهو المذهب الذى كانت تدعو اليه الرسالة أيضا ، فكان أن تراجع عن نشرها ٠ الا أنه قد نشر فى سنة ١٦٣٧ ثلاث « مقالات » قصار فى موضوعات فيزيقية ورياضية ، وقدم لها بمؤلفه الشهير « مقال فى المنهج » ؛ كان هذا المقال — بالاضافة الى كونه مؤلفا ثوريا من نواح أخرى — أول عمل فلسفى عظيم يكتب فى الفرنسية ، وقد خلق أسلوبا فى الكتابة الفلسفية صار نموذجا يحتذى فى التعبير عن الفكر المجرد فى تلك اللغة ٠ وفى سبتمبر عام ١٦٤٠ نزلت بديكارت فاجعة مؤلمة بموت ابنته غير الشرعية فرانسين فى سن الخامسة ، وهى التى كان يوليها عناية عميقة ٠

وفى عام ١٦٤١ نشر ديكارت « تأملاته فى الفلسفة الأولى» مع ست مجموعات من «الاعتراضات» وجهها اليه لفيف من مشاهير الرجال (من بينهم **هوبز** و **جاسندى**) وكان ديكارت قد أطلعهم على مؤلفه ، بالاضافة الى ما كتبه ديكارت من « ردود على الاعتراضات » ، هذه الكتابات جميعا تؤلف نصا من أهم نصوص فلسفة ديكارت ٠ وقد أتبع « التأملات » فى سنة ١٦٤٤ بكتاب « مبادىء الفلسفة » ، وهو يحتوى من بين ما يحتوى على آرائه فى نظرية الكون مبسوطة فى حذر ؛ وقد أهدى هذا الكتاب الى الأميرة اليزابيث من بوهيميا، وهى امرأة ذات ذكاء وحساسية كان يراسلها ديكارت ٠

وفى عام ١٦٤٩ خضع ديكارت — بعد شىء كثير من التردد — لرغبة كريستينا ملكة السويد التى أبدتها عدة مرات لكى ينضم الى تلك الحلقة من مشاهير الرجال التى جمعتها حولها فى ستكهولم ولكى يعلمها الفلسفة ٠ وفى نفس ذلك العام نشر ديكارت مؤلفا بعنوان « انفعالات النفس » ، لكنه أصيب فى العام التالى بالتهاب رئوى نتيجة للمناخ السويدى والنظام القاسى الذى كانت تفرضه الملكة، وتوفى فى ١١ فبراير ١٦٥٠ ٠

كانت شخصية ديكارت موضوعا لقدر كبير من النقاش والتحليل ؛ فميله المبالغ فيه الى التكتم ، ذلك الميل الذى انتهى به شيئا فشيئا الى أن يخفى كلا من اهتماماته وأماكن اقامته ، مع ما يضاف الى ذلك من علاقته المزدوجة بالكنيسة قد كان مثارا لفروض عديدة ، لعل أكثرها شططا فى الوهم ما يقال من أنه كان عضوا فى جماعة « الروسقراطيين (١) » ٠ الا أنه ليس هناك أدنى شك فى أنه كان مخلصا لعقيدته الكاثوليكية ،فقد كان يعتقد أن فلسفته على وفاق مع الايمان ، وأنها هى الطريقة الوحيدة للتوفيق بين الايمان وما أحرز فى عصره من نتائج التقدم فى المعرفة الطبيعية ؛ وكان مقصده الرئيسى هو أن يتجنب أى حكم متميز ومتسرع على آرائه مما قد يؤدى الى قمعها عن ضلال فى التوجيه ٠ وكان فى موقفه من فلسفته معتدا بنفسه مزهوا يوشك أن يكون من أصحاب

---

(١) هنالك جماعات كثيرة بهذا الاسم ، تحيط نفسها بالأسرار ، لكنها تشترك كلها فى أن جذورها تمتد الى مصر القديمة ٠ (المراجع)

الرؤى. فلم يكن يبخس قدر مهنته بوصفه مستكشفا فريدا خص وحده بانكشف عن الحقيقة ؛ الا أنه كان يستمتع بطيبات الحياة الاجتماعية . وكان له عدد من الأصدقاء البارزين والمخلصين جرت بينه وبينهم مراسلات وفيرة قد حفظت لحسن الحظ وهي على أقصى قدر من الأهمية ٠

لم يكن ديكارت ميتافيزيقيا فحسب أو فيلسوفا بالمعنى الحديث ، فقد كان ككثير من « فلاسفة » القرن السابع عشر عالما طبيعيا له اهتمامات بموضوعات كالفيزيقا وعلم وظائف الأعضاء ؛ على أنه كان فوق ذلك جميعا رياضيا ، وما زال استخدامنا لمصطلح « الاحداثيات الديكارتية » في الهندسة التحليلية شاهدا يخلد ذكرى ابتكاره لهذا العلم (حتى ولو كان هذا الفرع من فروع الرياضة يدين في صورته الراهنة — بما يفوق دينه لديكارت — لدراسات فرما معاصر ديكارت ، تلك الدراسات التي بقيت دون أن تنشر لسنوات طوال) ٠ وقد كان لاهتمام ديكارت بالرياضة وبما أضافه الى امكاناتها باعتبارها فوق كل شيء أداة للعلم، تأثير عميق في نسقه الفلسفي؛ فقد كان يؤمن — أولا — بأن العلم الطبيعي في صميمه هو الكشف عن العلاقات التي يمكن التعبير عنها تعبيرا رياضيا ، وأن العلم الطبيعي بأسره ينبغي أن يكون قابلا لأن يوحد تحت راية الرياضة، وأن العالم — بقدر ما يمكن تفسيره علميا — لابد أن يكون بطبيعته قابلا للتناول الرياضي؛ وكان يعتقد — ثانيا — أن الرياضة تقدم لنا بوجه عام نموذجا للمعرفة اليقينية ولمناهج تحصيلها. ولذلك أخذ على عاتقه أن يستكشف قوام هذا اليقين وأن يمحص جميع المعتقدات بمعيار هذا اليقين ، بمناهج تكون من الوضوح والأثر كمناهج الرياضة ٠

وقد عبر ديكارت عن معيار اليقين الذي طبقه على جميع ما تلقاه من معتقدات بالقاعدة — وهي احدى القواعد الشهيرة في « منهجه » — التي تنص على أنه لن يقبل من المعتقدات الا ما يبدو له أنه صادق « على نحو واضح متميز » ٠ وكان يقصد ب « الوضوح والتميز » ذلك النوع من الوضوح الذاتي الضروري الذي تبين أنه يميز أبسط قضايا الرياضة **والمنطق** ، وهي تلك القضايا التي يمكن لأي انسان أن يتبين صدقها عن طريق « النور الفطري » للعقل ما ان ينظر بعقله اليها على حدة ٠ وقد وصف ديكارت هذا النوع من القضايا أيضا بأنه « غير قابل للشك » ، وهو لا يعني بذلك أن من العسير الى حد بعيد أن توضع موضع الشك فحسب ، ولكن يعني أنها غير قابلة لأن يشك فيها بحكم طبيعتها ذاتها ٠ ومن هنا كانت المحاولة التي يرمي بها ديكارت الى استكشاف المعرفة اليقينية تتشكل في أخص صورة تميزها حينما تتخذ صورة البحث عما هو غير قابل للشك ؛ فلقد أخذ على نفسه أن يشك في أي شيء يقبل الشك ، وأن يبحث عما اذا كان قد سلم له من الشك شيء ما تتبين مناعته ضد هذا الاجراء المنهجي ٠ وهو يشرح تطبيقه لطريقته هذه في « الشك المنهجي » في كتابه « مقال في المنهج » بصفة خاصة ، وفي « التأملات » (بصورة درامية مثيرة) ٠

ولقد تبين أن في مقدوره أن يشك في كثير من الأمور التي تعد بين الناس عامة على درجة كبيرة من اليقين ، ومن هذه الأمور — على سبيل المثال — ما يحيط به من أشياء مادية ٠ ورأى في تبرير ذلك أنه وان كان يشعر في لحظة بعينها أنه جد موقن من أنه يرى بعض الأشياء المادية ويحس بها ، الا أنه طالما شعر بصدد أشياء كهذه في مناسبات أخرى كثيرة بيقين لا يقل عن ذلك اليقين ، ثم تبين له فيما بعد أنه انما كان يحلم وأن جميع الأشياء التي اعتقد أنها تحيط به لم تكن الا وهما ٠ كيف يمكنه اذن أن يكون على يقين من أن الأشياء التي تبدو محيطة به في تلك اللحظة ليست بدورها أوهاما ؟ بل انه ليستطيع أن يشك في أن له بدنا — فبدنه ليس سوى شيء مادي من بين سائر الأشياء المادية وقد يكون هذا الشيء بدوره وهما ٠ أي شيء اذن يمكن أن يكون على مناعة من الشك ؟ هناك على

الأقل شيء واحد ـ هو أنه يشك ، لأنه لو شك في أنه يشك ، فسيظل من الثابت على نحو يقيني أنه يشك ، ويترتب على هذا أنه محال عليه أن يشك في أنه يفكر ، لأن الشك ليس الا نوعا من التفكير. فهو اذن قد وجد قضية واحدة على الأقل غير قابلة للشك هي « أنا أفكر » ؛ الا أن هناك قضية أخرى تترتب على هذه القضية وهي « أنا موجود » ، لأنه من البين بذاته أن شيئا لا يمكن أن يفكر دون أن يكون موجودا . وبذلك يستطيع ديكارت أن يكون على يقين من وجوده لأنه يفكر ـ وهي حقيقة قد عبر عنها في الصيغة الديكارتية المشهورة : « أنا أفكر اذن أنا موجود » .

لكن لا ينبغي لنا أن نأخذ تعبير « أنا أفكر » في هذه الصيغة بمعناه الضيق فحسب ، بمعنى « أنا أشك » ؛ لأنه على الرغم من أن ديكارت يتناول « الكوجيتو » (كما تسمى هذه الصيغة عادة) في « المقال » على وجه الخصوص من ناحية استحالة أن يشك في أنه يشك ، فمن الواضح تمام الوضوح أنه قد قرر في « الكوجيتو » أكثر من القضية الواحدة التي هي « أنا أشك » ؛ فهو يدرج تحت كلمة الأفكار cogitations نطاقا من المعاني أوسع من ذلك بكثير،هو نطاق «الخبرات الخاصة» وهي التي يعدها بأسرها واضحة أمام الوعي وضوحا بينا ومباشرا ، فهي غير قابلة للشك . فديكارت وان كان يستطيع أن يشك ـ مثلا ـ في أن هناك أشياء من حوله وفي أن له بدنا ، فهو لا يستطيع أن يشك ـ فيما يعتقد ـ في أنه على أقل تقدير يمر بخبرات تبدو له هذه الأشياء من خلالها وكأنها موجودة من حوله ؛ من هنا كان ديكارت يقرر في «كوجتيو وجود هذهالأفكار وجودا يقينيا باعتبارها محرد خبرات ذاتية ، فجميع الخبرات التي هو على وعي مباشر بها على هذا النحو هي ـ فيما يرى متأملا ـ « خبراته » ، وهو لابد أن يكون موجودا بحيث يتعرض لها .

لكن ما هي طبيعة ذلك الوجود ؟ لقد تبين له أنه يستطيع أن يشك في أن له بدنا ، لكنه لا يستطيع أن يشك في أنه موجود طالما كان يفكر ، ومن هنا يستنتج أن « الأنا » التي أثبت وجودها هي شيء ما ماهيته أن يفكر . وعلى هذا النحو أثبت وجوده باعتباره « شيئا مفكرا » res cogitas أو « كائنا مفكرا » أو ـ كما يعبر عن ذلك أيضا تعبيرا مشكوكا في مسوغاته ـ باعتباره « جوهرا » أهم صفة فيه هي أنه يفكر .

ومن الطبيعي أن يتحول ديكارت عند هذه النقطة الى « مضمون » أفكاره ؛ وهنا يجد لديه من بين مالديه من أفكار فكرة كائن كامل أو فكرة الله ، ويؤدي به تأمل هذه الفكرة الى أن يستنتج ضرورة وجود شيء ما خارج ذاته مطابق لهذه الفكرة ـ يستنتج أن الله لابد أن يكون موجودا في واقع الأمر وليس موجودا في أفكار ديكارت فحسب . وقد انتهى الى هذه النتيجة عن طريق أسلوبين في التأمل أخذ كليهما عن المصادر الاسكولائية أو عن كتابات آباء الكنيسة ؛ أحد هذين الأسلوبين لا يختلف في جوهره عن دليل أنسلم الأونطولوجي على وجود الله ، أما الآخر فيقوم على تطبيق المبدأ القائل بأن ما هو أكبر لا يمكن أن ينتج عما هو أقل ـ أقول ان الأسلوب الآخر من التأمل يقوم على تطبيق هذا المبدأ في ميدان الأفكار ، ذلك أن فكرة كائن كامل لا يمكن ـ فيما يرى ديكارت ـ أن توجدها قدرة ناقصة . لكنه هو نفسه ناقص كما هو واضح من حالة شكه ، والشك أدنى مرتبة من حالة المعرفة ؛ لابد أن يكون هناك اذن في واقع الأمر كائن كامل هو مصدر هذه الفكرة . ولقد أخذ ديكارت هذا الدليل عن أوغسطين ، كما هي الحال أيضا في المبدأ الذي يكمن خلف « الكوجيتو » وهو أن شك الانسان في وجوده ذاته ينقض نفسه بنفسه أو هو محال .

ولما كان ديكارت قد أثبت وجود كائن كامل، فان لديه ما يبرر له أن يستعيد جانبا على الأقل من المعتقدات التي رفضها في شكه ، لأن كائنا

كاملا — فيما يرى مدللا على فكرته — مستحيل أن يرتضى له أن يخدع فتصل به الخديعة الى أن يؤمن ، على نحو طبيعي وعلى نحو منهجي منسق ، بوجود أشياء من قبيل الأشياء الخارجية اذا لم تكن موجودة بالفعل • من هنا يشعر ديكارت بأن لديه ما يسوغ له أن يسلم — وان كان ذلك في شيء من التحفظ — ببعض المعتقدات التي هي أكثر معتقدات العقل الفطرى السليم أولية ؛ فبرهان وجود الله على وجه الخصوص يقدم لنا فكرة لم تكن لدينا من قبل هي فكرة « الدوام » • فبرهان ديكارت على وجوده في « الكوجتيو » لم يكن — اذا شئنا الدقة — الا برهانا على أنه موجود طالما كان يفكر ، حتى ولو بدا لنا أن ديكارت قد حاول بالفعل أن يتجاوز هذا التقييد تجاوزا غير مشروع حينما تحدث عن نفسه بوصفه «جوهرا» مفكرا ، أى أنه شيء يستمر في وجوده ؛ وهنا قد تعيننا فكرة الله — بوصفه مبدأ حافظا — على التغلب على هذا القصور • ثم أن ديكارت يقول في بعض الأحيان ان وجود الله وحده هو الذى يضمن للذاكرة سلامتها ، وقل ذلك أيضا في «الاستنباط» ؛ فهو عملية — على خلاف الحدس الذى يتم على خطى متتالية — تفترض امكان الاعتماد على الذاكرة • لكن لما كان ديكارت قد اعتمد بالفعل على الاستنباط في براهينه على وجود الله ، ان لم يكن في الكوجيتو ذاته (وهى نقطة كثيرا ما تكون موضع خلاف) ، فهناك من الشبهات القوية ما يدل على أن ثمة — في هذا الموضع من تفكير ديكارت — برهانا قائما على الدور •

على أن ديكارت يواجه مزيدا من الصعوبات في هذا الموضع ؛ فلا مناص له من أن يسلم بأننا قد ننخدع في بعض الأحيان لا سيما أن هذه الحقيقة كانت هي نقطة البداية لبحثه بأكمله ؛ فكيف يتيسر لنا أن نوفق بين هذه الحقيقة الواقعة وبين ما برهنا عليه بالفعل من وجود كائن كامل لا يمكن أن يخدعنا ؟ يجيب ديكارت عن هذه المسألة بأن مصدر انخداعنا هو أننا نسيء استخدام ارادتنا ، أى استخدام تلك الحرية التى تتيح للناس كذلك أن يقترفوا الشر الأخلاقى رغم وجود الله • وقوام هذا الاستخدام السيء للارادة هو أننا نسلم على نحو مسرف في التسرع بقضايا ليست بالفعل واضحة بذاتها ، مما قد يضر باستدلالاتنا الاستنباطية ذاتها ؛ ومن هنا كنا نرتكب الأخطاء في الرياضة • لكن من الممكن — اذا كان الأمر كذلك — أن يعترض معترض على النحو التالى : أفيمكننا قط أن نكون على يقين من أننا أخذنا حذرنا بما فيه الكفاية بحيث لا توقعنا طبيعتنا الناقصة في الخطأ ؟ أفليس من المحتمل بصفة خاصة أن يكون ديكارت مخطئا حتى فيما يتعلق بأسس مذهبه الفلسفى ؟ هنا يكتفى ديكارت بأن يقرر أن الله لا يمكن أن يرتضى لنا أن نسيء استخدام ارادتنا الى ذلك الحد ؛ لكن هذا القول لا يكاد يكون مقنعا ، مادام وجود الله ذاته هو أحد الأشياء التى برهن عليها ديكارت في مذهبه باستدلالات تنطبق عليها هذه الشكوك • وهنا أيضا يبدو أن البرهان قائم على الدور ؛ على أنه كثيرا ما وجهت الى نسق ديكارت ابان حياته اتهامات بأنه يقوم على الدور ، وظلت هذه الاتهامات منذ ذلك الحين موضعا لنقاش لا ينقطع •

ومن بين الأشياء الفيزيقية التى يؤمن ديكارت الآن بوجودها في شيء من اليقين ، يجد أن هناك شيئا ما — يقال عنه عادة انه بدنه — شيئا ذا علاقة خاصة بعقله ، ذلك الجوهر المفكر أو — كما يدعوه أيضا — نفسه التى أثبت وجودها في الكوجيتو • ذلك أن ارادته — من ناحية — تستطيع أن تحرك جسمه على نحو مباشر ، وهو مالا تستطيعه فيما يتعلق بأى جسم آخر ، ثم أن ما يحدث — من ناحية أخرى — لهذا الجسم يؤثر في العقل من نواح بعينها ؛ فعندما يصطدم هذا الجسم بشيء آخر — على سبيل المثال — يعانى المرء ألما ، وعندما يشعر المرء برغبة من الرغبات ، تعلم (أو كما يقول ديكارت «تعلمنا الطبيعة») أن للجسم حاجة معينة. هذه الوقائع الأخيرة بصفة خاصة تدل على أن النفس مرتبطة بالبدن ارتباطا وثيقا يستوقف النظر ؛ يقول ديكارت مرددا ما قاله توماس الأكويني « ان

نفسي ليست في بدني كما يكون الملاح في السفينة» لأنه لو كان الامر كذلك ، لكان في مستطاع النفس أن تحرك البدن فحسب ، وما كانت لتستطيع أن تشعر « من خلاله » أيضا ٠

الا أن ديكارت يرى في نهـــاية الأمـــر أن الطبيعة الخاصة بهذا الاتصال لا يمكن تفسيرها ؛ ولقد كتب في هذا الصدد الى الأميرة اليزابيث قائلا ان هناك ثلاث أفكار أساسية وغير قابلة للتحليل وهي الجسم والنفس وما بينهما من اتصال ٠ ومع ذلك نجد أن ديكارت يحاول في مواضع أخرى أن يفسر بضـــعة سمات على الأقل من سمات هـــذا الاتصال٠ وهو على وجه الخصوص يعتقد ـ معارضا كثيرا من الآراء القديمة والتقليدية ـ أن النفس ليست هي مبدأ الحياة في الجسم ؛ فالجسم ـ من حيث هو جسم ـ ليس سوى مكنة لها اقتصادها الداخلي ومصادر طاقتها الخاصة ، و « ليس الواقع هو أن الجسم يموت لأن النفس تغادره ، لكن النفس تغادره لأن الجسم قد مات » ٠ الا أن النفس ترتبط بالجسم أثناء حياته على نحو يمكن للنفس معه ان تحدث بعض حركات الجسم ، ويمكن لبعض تغيرات الجســم أن تحدث بعض خبرات النفس ٠ ويشـير ديكارت في كتابه « انفعالات النفس » الى أن في الجسم موضعا فيزيقيا يتم فيه هذا التفاعل ، وأن هذا الموضع هو الغدة الصنوبرية التي توجد في قاع المخ ؛ فقد كان يعتقد أن هذه الغدة يمكن أن تحركها النفس على نحـو مبـــاشر ، وبذلك تثير «الأرواح الحيوانية» التي ظن ديكارت ـ مشتركا في ذلك مع كثير من مفكري القرن السابع عشر ـ أنها تتدفق وتنقل الحركة الى جميع أجزاء الجسم ، وفي اتجاه مضاد لهذا الاتجاه يمكن للتغيرات التي تحدث في الأرواح الحيوانية نتيجة لما يقع على الجسم من منبهات أن تحرك الغدة الصنوبرية وبذلك تؤثر في النفس ٠

الا أن هذا التفسير السيىء الساذج لعلاقات النفس بالبدن تفسير غير مرض حتى في نظر كثير من الديكارتيين ؛ **فمذهب الاتفاق لمالبرانش** ، وفكرة «التناسق الازلي» **لليبنتز** في أحد تطبيقاتها الكثيرة كانا محاولين أخريين من محاولات القرن السابع عشر لحل هذه المشكلة ٠

وقد اعتقد ديكارت أننا لا نواجه هذه المشكلة الا في حـــالة الكائنات البشرية ، أما في حـــالة الحيـــوانات ، فيبدو أنه كان يعتقد أن جميـــع حركاتها تحدث نتيجة لعلل آلية بحتة وفقا لنظام المنبه الذي تتلوه الاستجابة ، وأنها بناء على ذلك آلات لا غـير ليس لها نفوس بالمعنى الصحيح ؛ الا أن ديكارت لا يتسق مع نفسه دائما في هـــذه المسألة التي تثير مشكلات هامة فيما يتعلق بفكرته عن الوعي ٠

ان مشكلة الاتصال بين النفس والبدن مشكلة رئيسية ـ بمعنى حقيقي الى حد بعيد ـ في ميتافيزيقا ديكارت ؛ ففي رأيه ـ وهو التعبير الكلاسي عن **مذهب الثنائية** ـ أن هناك في عالم المخلوقات نوعين ونوعين فقط من الجواهر أو الأشياء الموجودة يختلفان فيما بينهما اختلافا أساسيا ، وهما : الجواهر «المفكرة» والجواهر « الممتدة » ، أو النفوس والمادة ٠ وكان هذا الرأي الثنائي هـــو لب المحاولة التي قام بها ديكارت ليوفق بين الايمان الكاثوليكي وماحققه العلم من خطى التقدم في القرن السابع عشر ؛ فلقد اعتقد أنه ـ وان كان هناك شيء من التفاعل بين النفوس والأبدان ـ قد فصل النفوس بما فيه الكفاية عن عالم الامتداد ، وهو وحده العالم الخاضع للقوانين الميكانيكية التي كان العلم يطورها ٠ والعلم الطبيعي ـ فيما يعتقد ـ قادر في نهاية الأمـــر على أن يتم نظرية استنباطية تفسر جميع التغيرات الميكانيكية في الطبيعة الممتدة وعلى ذلك تفسر جميع الحوادث الفيزيقية ما دامت كل حادثة فيزيقية لا يمكن أن تكون الا تغيرا يطرأ على الحركة في المكان ؛ ومن بين هذه الأحـــداث **الفيزيقية** جميع حركات الأجسام البشرية التي لا تصـــدر عن **حرية الارادة** ، لكن حرية الارادة والنفس ذاتها تظلان من حيث سماتهما

الجوهرية فوق متناول القوانين العلمية ٠

هناك الى جانب الصعوبات التى ذكرناها من قبل بصدد علاقات النفس بالجسم مشـــكلة مهمة أخرى تتعلق برأى ديكارت فى الثنائية ، ألا وهى مسألة عدد كل نوع من نوعى الجواهر ٠ فمن الواضح بناء على رأى ديكارت أن من الممكن أن يوجد عدد لا متناه من الجواهر المفكرة أو النفوس ، لكن الأمر يختلف فى حالة الجواهر الممتدة ؛ اذ يبـــدو أن ديكارت كان يعتقد فى حقيقة الأمر أنه من غير الممكن أن يوجد سوى جوهر « واحد » ممتد هو قوام الطبيعة الميكانيكية بأسرها ؛ وقد يتفاوت هـــذا الجوهر فى كثافته ، لكن محال أن يكون مؤلفا من أجزاء منفصـــلة ؛ ذلك أن ديكارت يرى أن فكرة وجود مكان فارغ فراغا مطلقا فكرة لا يقبلها العقل وأن الخلاء محال ٠ ولما كانت تغلب على تفكيره فكرة عن الامتداد ذات طابع هندسى محض ، فهو فى الواقع يسوى بين المادة الممتدة والمكان ، ويواجه نتيجة لذلك كثيرا من المشكلات وخاصة فى نظريته عن الحركة ٠ وقد هاجم ليبنتز هذه الآراء بشدة ، كما هاجم ما يتصل بها من اعتقاد ديكارت أن كمية الحركة تظل فى الكون ثابتة على الدوام ٠

الخاصية الجوهرية الوحيدة للمادة ــ بناء على الرأى الديكارتى ــ هى الامتداد ؛ ففكرة الامتداد ــ كفكرة الله والأفكار الرياضيةالأساسية ــ فطرية، وديكارت يعنى بالأفكار « الفطرية » تلكم المعانى القبلية التى يســتطيع العقل أن يجدها فى ذاته وحدها ولا يستمدها من الخبرة ٠ على أننا نستطيع بالاضافة الى ذلك أن نكون أفكارا واضحة متميزة عما قد تتميز به الأشياء الفيزيقية من صفاتأخرى، وخاصة صفات الحجم والشكل والحركة والموضع والعدد ؛ فهذه الصـفات جميعا هى « أعراض » للامتداد ، ولما كنا نستطيع أن نتصور هذه الصفات على نحو واضح متميز ، فاننا نعلم بطريقة قبلية أن من الممكن أن توجد فى الواقع أشياء فيزيقية تتصف بهذه الصفات ٠ لكن الواقع هو أن لدينا ما هو أكثر من مجرد الفكرة الفطرية البحتة عن هذه الخواص باعتبارها صفات ممكنة للأشياء الفيزيقية ، فلدينا أيضا ما يســميه ديكارت ب « الأفكار المكتسبة » ــ أى تلك الأفكار التى تتكون فى عقولنا دون أن نريدها ، والتى تحدث فيما يبدو نتيجة لمصـــدر خارجى ــ عما يحيط بنا من أشياء تتصف فعلا بهذه الصفات ٠ ولما كان من المحال أن يخدعنا الله ، فان لدينا ما يسوغ لنا اعتقادنا أن مثل هذه الأشياء موجودة بالفعل ٠

ويبدو أن الأشياء التى تحيـــط بنا تتصف بصفات أخرى غير هذه الصفات ، لأننا نتلقى أيضا احساسات بأشياء من قبيل الألوان والأصـــوات والروائح والطعوم ودرجات الصـــلابة ٠٠ الخ ٠ ويعتقد ديكارت أننا لا نستطيع أن نحصل الا على قدر ضئيل من اليقين بصدد هذه الصفات (التى كثـــيرا ما كانت تدعى فى القرن الســـابع عشر بالصفات « الثانوية » فى مقابل المجموعة السابقة من الصفات « الأولية ») ، فأفكارنا عن هـــذه الصـــفات مختلطة وغامضة ٠ ولئن كان ديكارت يعتقد أن اتصاف الله بالخير يجعل منالممكن أن تكون فى الأشياء الفيزيقية فروق واقعية مطابقة لما نجده بين هذه الاحساسات المختلفة من فروق ، الا أنه يرى أن تلك الفكرة القائلة بأن هذه الصفاتالمختلفة موجودة بالفعل فى الأشـــياء الفيزيقية وجـودا لا يختلف عنحالتها اذ هى معطاة للاحساس ــ أقول انه يرى أن تلك الفكرة منافية للعقل ٠ وعلى ذلك فان ديكارت ــ وان لم يسلم فى هذا الصدد برأى قاطع ــ يميل بتفكيره الى الرأى الذى نجده لدى لوك وغيره ، وهو الرأى القائل بأن الصفات الأولية موجودة فى الأشياء ولكن الصفات الثانوية ــ كما ندركها ــ غير موجودة فيها ٠ فهو اذن يشارك لوك فى النظرية التمثيلية فى الادراك الحسى التى تتفق مع هذا الرأى ، غير أنه يختلف عن لوك من ناحيتين؛ فهو يختلف عنه من حيث العدد الذى يحدده على وجه الدقة للصفات الأولية ، ومن حيث انه يرى أننـــا على الرغم من أن لدينا أفكارا نابعـــة عن

الاحساس ، الا أن شيئا من معرفتنا بالموضوعات الفيزيقية لا يصدر فى واقع الأمر عن الاحساس ؛ ذلك لأن الاحساس قد يوحى لنا بأفكار غامضة مشوشة فحسب ، لكننا لا نفهم الواقع الفيزيقى الا بفعل من أفعال العقل ، عن طريق أفكار الامتداد وأعراضه ، تلك الأفكار التى يمكن أن تكون واضحة متميزة ٠

وتصور ديكارت لعلم طبيعى كامل ـ هذا التصور الذى يتسق مع آرائه الأخرى ـ هو تصور لنسق استنباطى كامل مستمد من مقدمات قبلية واضحة بذاتها ٠ على أن هذه المقدمات هى فى التحليل النهائى ذات طابع فلسفى أو ميتافيزيقى : فالميتافيزيقا والعلم فى نظر ديكارت شىء واحد من حيث الأساس ؛ والواقع أنه فى « مبادئه » يحاول أن يستمد مبادىء علمه الأولى من نظره فى طبيعة الله ٠ وكل الأحداث الطبيعية ـ بما فى ذلك التغيرات التى تحدث فى الجسم البشرى ـ تتحكم فيها نفس القوانين الفيزيقية ، وعلى هذا فالطب لابد أن يكون فى نهاية الأمر جزءا من العلم الفيزيقى الواحد ٠ على أن جميع العلوم ليست شيئا آخر غير الفيزيقا ، والفيزيقا ليست شيئا آخر غير الفلسفة ، وهو وضع قد صوره ديكارت بوصفه « شجرة المعرفة » ، حيث جعل الميتافيزيقا جذورها والفيزيقا جذعها والعلوم الأخرى فروعها ٠

ولم يكن ديكارت يتوقع أن يكون لهذا العلم الواحد قيمة نظرية فحسب ؛ فهو كمعاصره الذى يكبره **فرنسيس بيكون** كثيرا ما يؤكد الفوائد العملية التى ينتظر أن تنتج عن دراسة الطبيعة دراسة علمية ، وكان يرجو بصفة خاصة أن يتمكن الانسان عن طريق دراسة وظائف الأعضاء من الكشف عن أسباب الشيخوخة ، وبهذه الطريقة تؤدى دراسة وظائف الأعضاء الى اطالة العمر ٠

وعلى الرغم مما يتسم به العلم الذى تصوره من طابع قبلى محض ، فان ديكارت قد اعترف منذ البداية ـ وما فتىء يعترف بعد أن ثبطت التجربة آماله ـ بأن اجراء التجارب لازم لكشف الحقائق الفيزيقية ٠ وهو نفسه قد قام ببعض التجارب فى علم وظائف الأعضاء والبصريات على سبيل المثال ؛ الا أن وجه الحاجة الى هذه التجارب ومهمتها (فى البحث العلمى) ليست واضحة تمام الوضوح اذا نحن سلمنا بطبيعة مذهبه وبما لهذا المذهب من دعاوى قبلية ، وقد لقى شارحوه مشكلات كثيرة فيما وضعه لهذا الموضوع من تفسيرات كثيرة ليست متسقة تمام الاتساق ٠

لعل تأثير ديكارت كان أكبر من تأثير أى مفكر آخر باستثناء **أرسطو** ؛ فقد اتسع نطاق هذا التأثير بحيث تجاوز الديكارتيين ـ من أمثال مالبرانش الذى اعتنق كثيرا من آرائه ـ تجاوزا بعيد المدى ، بل لقد تجاوز غيره من الفلاسفة **العقليين** الذين وافقوا على قدر كبير من تفسيره لطبيعة الفلسفة والعلم ٠ ولقد تأثر الفلاسفة التجريبيون البريطانيون على وجه الخصوص ـ وهم الذين رفضوا جميع نتائجه تقريبا ـ أقول انهم تأثروا بطريقته فى تناول المسائل تأثرا كان من العمق بحيث ان ريد الفيلسوف الاسكتلندى الذى عاش فى القرن الثامن عشر ، لم يقرر شيئا من قبيل المفارقة بقدر ما قرر الحقيقة حينما كتب يقول ان مالبرانش ولوك وباركلى وهيوم يشتركون جميعا فى « مذهب للعقل الانسانى » قد « يمكن أن يسمى مع ذلك بالمذهب الديكارتى » ٠ ولقد استمر تأثير ديكارت حتى يومنا هذا وان اتخذ صورا شتى ٠

ثمة عنصر فى فلسفة ديكارت كان من أكثر عناصر فلسفته ثورية هو الذى أثر فى هؤلاء الفلاسفة جميعا ، هذا العنصر هو أنه جعل السؤال **المعرفى** « كيف أعرف ٠٠٠٠؟ » محورا للفلسفة ٠ فالواقع أن ديكارت هو أول من حاول بالفعل أن يتخلى عن « النظر بعين الله » الى العالم ، أن يتخلى عن تلك النظرة غير الشخصية التى كانت شائعة بين من سبقه من الفلاسفة ، وان يسأل كيف يمكن

للمرء أن يعرف طبيعة العالم بدلا من أن يقتصر في سؤاله على « ما هي طبيعة العـــالم ؟ » وقد خلف ديكارت أيضا لمن تلاه الرأي القائل بانه لا يمكن أن يوجد سوى منهج واحد سليم للاجابة عن هذه الأسئلة ، وهو منهج البدء بمعطيات الوعي المباشرة التي هي الشيء الوحيد غير القابل للشك ، ومحاولة « استنتاج » العـــالم الخارجي منها • وقد حاول ديكارت نفسه أن يفعل هذا بأن يلجأ الى وجود الله وطبيعته ؛ لكن حججه في هذا الصدد هي بمثابة أقرب العنـــاصر في فكره الى النزعة التقليدية ، وعندما وضعت هـــذه الحجج موضع الشك الذي لا يقتصر على تفاصيلها بل يتناولها من حيث المبدأ ، بات حتما على غيره من الفلاسفة أن يقيموا عالما خارجيا بناء على المعطيات المباشرة للوعي دون أن يستعينوا بمثل هذه الوسائل الضاربة في الجذور الخافية •

وهكذا كانت فلســـفة ديكارت ــ وهي التي كانت فلسفة ميتافيزيقية دينية تحاول التعمق الى الجذور ، كما كانت أيضـــا فلسفة للعلم الجديد ــ تحتـــوي بذور التجريبية والمثالية الذاتية اللتين نشأتا فيما بعد • ولعل الفلاسفة لم يضعوا المبدأ الديكارتي الأســـاسي الذي تقـــوم عليـــه هاتان الفلسفتان ، والقائل بأن هنـــاك معطيات مباشرة للوعي هي أكثر يقينا من أي شيء آخر ، وبأن لزاما على الفلسفة ان تبـــدأ بها في بحثها عن المعرفة ــ أقول لعل الفلاسفة لم يضعوا هذا المبدأ موضـــع الشك بصفة قاطعة الا في السنوات الأخيرة •

ديكارتية : انظر ديكارت •

ديموقريطس : عاش في القرن الخامس ق.م. ولد في أبديرا باليونان حيث ولد **لوقيبوس** أيضا، وهـــو الذي يرتبط ذكره بديموقريطس بوصفه مؤسسا للنظرية **الذرية** ، ولعل لوقيبوس قد عرض النظرية في بادىء الأمر ، ثم أحكم صياغتها بعد ذلك ديموقريطس • ولدينا عن حيـــاة ديموقريطس كثـــير من المعلومات ، منها قدر كبـــير بعيد عن التصديق ، فقد قيل انه قد تعلم على المجوس ، وأنه قد فقأ عينيه لكي يحرر نفســـه من شواغل الحس ؛ الا أنه كان ــ فيما يبدو ــ ابنا لأسرة ثرية وأنه سافر كثيرا في شبابه ، ومن بين أسفاره رحلة قام بها الى مصر والشرق الأدنى ، وكان من جراء كثرة تسفاره أن انتهى بنفسه الى الفقر ؛ ولما عاد الى وطنه فاز بالشهرة بفضل أعماله الفكرية ، فهو لم يكتب في النظرية الذرية العامة وفي علم الكون فقط ، بل كتب أيضا في الادراك الحسي وعلم الحياة والموسيقى وموضوعات أخرى كثيرة ؛ ويبدو أنه قد دعم بعض دراساته ــ كمحاولاته أن يفسر اللون على أساس النظرية الذرية ــ بالتجربة • على أنه قد طور أيضا مذهبا أخلاقيا لا يختلف في جوهره عن ذلك المذهب الذي اعتنقه **أبيقور** فيما بعد ؛ فالهدف (من الأخلاق) هو السعادة ، وقوام السعادة الى حد كبير هـــو التحرر المطمئن من الخوف والقلق ، وسعادة العقل أهم بكثير من لذائذ الحس ، لأن هذه عابرة وكثـــيرا ما تؤدي الى الألم ، ولئن كانت السعادة هي الشيء الوحيـــد الذي له قيمة ، فان للحكمة قيمة كبيرة مادمنا لا نستطيع الا بفضلها ان نعرف أي اللذائذ جدير بان نسعى اليه وكيف نحصل عليها • ولقد بقي من تأليف ديموقريطس عدد كبير من الشذرات ، لكن لم يبق لنا منـــه مؤلفات كاملة ، وكثير من هذه الشذرات يظهرنا بوضـــوح على عقل ذي جبروت وحذق ؛ على أن هناك أيضـــا مناقشات كثيرة مفيدة لفلسفته في مؤلفات من تلاه من الفلاسفة • لـــكن أهميته في معظمها ترجع الى نظريته الذرية العـــامة ، ومما يؤسف له أن ثمة نقاطا كثيرة هامة في هذا **الموضوع** (مثـــل مسالة ما اذا كانت الذرات ذات **ثقل** ، ومسألة المصدر الأصلي للحركة ، ومسالة **الضرورة**) مازالت موضعا للتخمين •

ديوجينس : ابن هيســـيزياس ، عاش في اليونان في القرن الرابع ق٠م٠ كان مواطنا شهيرا في مدينـــة سينوب ونفي منهـــا حـــوالي منتصف

القرن الرابع ، لأنه فيما يقال قد شوه العملة الزائفة التى ظهرت فى ذلك الوقت فيها ؛ ومنذ ذلك الحين عاش ديوجينس فى أثينا وكورينثه ، وصار زعيم الكلبية . ويبدو أنه تأثر ببعض الجوانب من تعاليم انتيستانس ، وان يكن من المحتمل أن أنتيستانس قد توفى قبل قدوم ديوجينس الى أثينا . هناك اذن خيط رفيع فى حياة ديوجينس ينتهى بنا الى سقراط ، ولقد كان أفلاطون على شيء من الصواب فى قوله الذى يروى عنه ، وهو أن ديوجينس كان سقراطا مجنونا .

رأى ديوجينس أن تحقيق الفضيلة ـ وهى وحدها ما ينتج السعادة ـ يتم عن طريق بلوغ الاكتفاء الذاتى ، والوسيلة الى الاكتفاء الذاتى هى أن يتحرر الانسان من أى قيد خارجى من قيود الأسرة ، أو قيود المجتمع ، أو من أى اختلال داخلى فى الرغبات أو الانفعالات أو المخاوف . فهو برفضه كل أنواع الملكية والطيبات الخارجية ، والقيم المتعارف عليها ، وكل ما قد يشده أو يقيده ويكدر هدوء باله من روابط ، فقد قلل من حاجاته وقابليته للتأثر الى أدنى حد طبيعى ممكن ، محتفظا لنفسه بسيادته على تلك المملكة التى لا يمكن لأحد أن يسلبه اياها وهى نفسه . وكان معنى هذا هو أن يعيش على وفاق مع الطبيعة ، وكل ماعدا ذلك عرف وقيمة باطلة شن عليه حربا لاهوادة فيها ، ساعيا فى حياته وداعيا الى تشويه عملته فى نظر الآخرين كما شوه هو وأبوه العملة الزائفة فى سينوب . وقد كانت هذه التعاليم فى جانبها الخلقى العملى تقتضى تمرسا ومرانا متصلا سواء من الناحية الجسمية أو من الناحية العقلية ؛ فهو ـ على سبيل المثال ـ قد يعانق تمثالا برونزيا فى الشتاء ليروض بدنه على تحمل المشقة وليستأصل رغباته الجسمانية ، ولقد يثير على نفسه شتم الآخرين ليجرب قهر الانفعال فى عقله . والواقع أن تحمل المشقة بصفة مستمرة ـ والذى كان يستشهد فيه بهرقل بوصفه مثلا أعلى ـ كان صفة لابد أن تقترن بما فى طريقة الكلبى فى الحياة من فقر مدقع . وقد كانت حياة ديوجينس نفسه ـ كمتسول مهين لا يملك شيئا وينام حيث يتاح له أن ينام فى أثينا ـ برهانا عمليا على هذه الطريقة ، وكانت حياته مع ما استن من قواعد للسلوك تؤلف منهج تعاليمه ، فقد كان ديوجينس يحتقر التربية والتعليم النظريين . ولما كانت تغلب عليه فكاهة نافذة وبديهة حاضرة ، فما كان لهجومه على العرف رادع من خوف أو سلطة أو مراعاة للذوق سواء فى أقواله أو افعاله ، حينما كان يتطرف غاية التطرف عامدا ليؤكد آراءه ، ومن هنا كنيته ـ وهى الكلب ـ التى اشتقت منها فى اليونانية كلمة « الكلبية » . الا أن ديوجينس قد قبل هذا اللقب الذى نبذوه به ، وهو فى كثير مما يروى عنه من حكايات يضرب المثل بالحيوانات وهى التى كانت فى نظره متحررة من عبودية العرف البشرى . كما تنسب اليه بعض الكتب ، من بينها كتاب بالذات يضع فيه « مدينة فاضلة » ، وبعض المآسى التى تعرض فلسفته ، لكن معلوماتنا عنه يكتنفها الشك والغموض نتيجة لنقص فى الشواهد المعاصرة له ولما نسج حوله من أساطير ؛ ومن الواضح أن حياته كانت هى كتابه .

ديوى ، جون : (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢) ، فيلسوف أمريكى . قليل من الفلاسفة هم الذين كان لهم تأثير أوسع من تأثيره نطاقا فى عالم الشئون العملية ؛ كلا وليس من قبيل المصادفة أن يكون الأمر على ذلك النحو ، لأن ديوى فى جميع كتاباته يسترشد بفكرة معينة هى أن الفلسفة مهمة انسانية قلبا وقالبا ، وعلينا أن نحكم عليها فى ضوء تأثيرها الاجتماعى أو الثقافى

ذلك لأن الفلسفة فى القرن التاسع عشر قد أصبحت ـ لسبب أو لآخر ـ موضوعا أكاديميا الى حد بعيد لا يشتغل به الا أساتذة الجامعات ولا يكترث به رجال الشئون العملية الا قليلا ؛ وقد قصد ديوى بجميع مؤلفاته الى أن يقلب هذا الاتجاه . كان ديوى فيلسوفا ينزع فى فلسفته منزعا طبيعيا لا هوادة فيه ، فكان على سوء ظن شديد

بكل ما قد يشتم فيه نزوع الى الغيبية ؛ فدليلنا الى الفلسفة الصحيحة هـو قبـل كل شيء اعتراف الفيلسوف بأنه كائن بشرى كغيره من البشر وأن لأفكاره واستدلالاته كغيرهامن الأفكار والاستدلالات مصادر طبيعية وأغراضا طبيعية . والتفلسف ليس سوى طريقة من طرق السلوك الانسانى ، وينشأ التفلسف فى بعض السياقات دون غيرها ، وينبغى ان تقدر قيمته على أساس قدرته على مواجهـة الظروف التى كانت هى ذاتها مصدر نشأته ؛ فاذا ما وضعنا الأمر فى صورة أخرى قلنا ان الفلسفة مرتبطة بالثقافة من حيث ابتداؤها وانتهاؤها معا ، لأنها - من ناحية - تنشأ نتيجة لميل طبيعى هـو اعمال الفكر فيما تؤدى اليـه ثقافة عصرها من مشكلات ، ولأنها - من ناحية أخرى - ينبغى أن تقوم على أساس ميلها الى حل هذه المشكلات ، وعلى أساس اكتمالها من حيث هى حافز تقويمى لثقافة المستقبل .

ويمكن القول بمعنى ما ان ديوى قد استبدل بمشـكلة الصدق مشـكلة القيمة ؛ فكل محاولة لتلخيص آراء ديوى فى فكرة الصدق هى - كمـا سنرى - عسيرة ومحفوفة بالمخاطر؛لكن من الواضح تمام الوضوح - أيا ما كانت عاقبة بحثنا - أن الاهتمام الرئيسى لديوى منصب على مسألة القيمة ذلك أن دعاوى الصدق - كما تدل على ذلك وثائق الفلسـفة الأكاديمية - يمكن أن تصبح ممعنة فى الغيبية الى أقصى حد،وحينما تصطبغ احدى الدعاوى بصبغة غيبية فمن المرجح أن يضـيق بها ديوى ذرعا ؛ فهو اذن يميل الى أن يستبدل بالسؤال القائل « ما هى النتيجة الصادقة ؟ » سؤالا آخر يقـول « ما هى النتيجة التى « ينبغى » - اذا وضعنا فى اعتبارنا ظروف المشـكلة التى كانت مثارا لتفكيرنا على الاطلاق - أن ننتهى اليها ؟ » . مشكلة القيمة اذن هى موضع اهتمامه الرئيسى فى كل ما كتب ؛ وليس مما يثير الدهشة أن فلسفته قد انتهت به الى أفكار ثورية بصدد العملية التربوية، فقد كان البرنامج الذى وضعه ديوى للتربيـة التقدمية نتيجة طبيعية لفلسفته ككل .

ولننظر نظرة من قرب الى التفسير الطبيعى الذى وضعه ديوى للتفكير البشرى ، على أن نتذكر دائما أن ديوى انما قصد بهذا التفسير أن يصدق على التفكير الفلسفى وعلى أى نوع آخر من التفكير ؛ ولقد تأثر تأثرا شديدا بما ذهب اليه **ش . س . بيرس** من أن جميع أنواع الفكر ليست الا حركة تتجه من موقف مثير للشـك الى موقف اعتقادى مستقر . والواقع أن كل ما قد وصف به ديوى التفكير مسـتمد فى معظمه اما من بيرس واما من **وليم جيمس** لكنـه صاغه بطريقـة يتفرد بها ؛ فالتفكير (أو اعمال الفكر) نوع من النشاط يقوم به كائن عضـوى بيولوجى بشرى كلمـا تصدعت بعض أنماط سلوكه المعتادة ؛ ومهمة التفكير هى أن يحل المشكلات التى كانت مثارا له ، وعلينا أن نقيمه وفقا لما يتصف به الاعتقاد أو الفعل الذى ترتب عليه من درجة نسبية من الدوام . على أن ديوى قد وصف مهمة التفكير على نحـو أدق فى مراحل خمس هى : (١) قد يحدث تصـدع فى عادات الكائن العضـوى لـكن الكائن العضـوى يستحث صاحبه على المضى فى العمل ، أما وقد أحبط الفعل الصريح ، فان اتجـاه الكائن العضوى الى المضى فى العمـل ينتهى الى ما يسـميه ديوى بـ «الايحاءات» . (٢) يحدث «أعمال الفكر» حينما تصاغ المشكلة باعتبارها مشكلة ينبغى أن تحل ، حينما يواجـه المرء الموقف (المشكل) باعتباره سؤالا يسعى الى الاجابة عنه . (٣) الخطوة التالية هى الاستعانة بالخيال فى وضـع « فروض » قد تصـلح أدلة تهدى المرء فى بحثه عن اجابة عن سؤاله ؛ فكل فرض تفرضه ليس الا دليلا نهتدى به فى عمليـة المشاهدة وفى جمع الشـواهد . (٤) « الاستدلال » بالمعنى الضيق للكلمة هو أن نستنبط من أى فرض نشاء ما قد يترتب عليه من فروق فعليـة فى مجرى الخبرة ؛ وبهذا يصبح الاستنباط وسيلة نستعين بها على تحديد ظروف التجربة . (٥) التجربة ذاتها أو « الاختبار » ليس

الا الفعل (الذى يحدث فى الواقع المباشر أو فى الخيال) الذى تستدعيه مراجعة الفرض فى ضوء تلكم الفروق التى أدى اليها الفرض فى عالم الواقع.

لاحظ أنك اذا نظرت الى الأمر على هذا النحو فقد يمكن أن يصاغ سؤالك النهائى كما يلى تقريبا: اذا مافرضنا المشكلة التى تبدأ بها ، ولنفرض أنك قد مررت بالمراحل الخمس التى ذكرناها جميعا ، فهل النتيجة النهائية التى خرجت بها كانت نتيجة «ينبغى» أو « لا ينبغى » أن تصل اليها ؟ المشكلة اذن هى مشكلة الحكم على نشاط فى سياق ، هى مشكلة معيارية ، وعلينا أن نميزها عن أية مسألة غيبية بصدد « الحقيقة » النهائية والمطلقة ·

وانا لنجد شيئا من الصعوبة فى فهم هذه النقطة نتيجة لما يتميز به ديوى من أسلوب زواغ فى الكتابة ، ولميله الى اعادة شرح حججه الأساسية ردا على ما يوجه اليه من هجمات قاسية ؛ فقد كان يميل فى كتاباته الأولى ــ متابعا فى ذلك جيمس ــ الى أن يقرر موقفه باعتباره نظرية فى معنى الصدق؛ ومن هنا كان يميل فى بداية الأمر الى أن يقول ان ما « نعنيه » بكلمة « صادق » متضمن فى وصفنا للمعايير التى ينبغى أن تفى بها أية نتيجة «مناسبة» نصل اليها عن طريق العملية التى وصفناها لتونا· وعن طريق مثل هـــذا الوصف يمكننا أن نتبين المدلول الكامل الذى تتضـــمنه ملاحظة ديوى حيث يقول « الصادق هو ما يفيد » ــ وهى ملاحظة كثيرا ما اتخذت سلاحا ضـــده دون اعتبار واف لمعناها التفصيلى فى نظره · الا أن طريقة ديوى فى الكلام قد تغيرت تغيرا ذا دلالة تحت وطأة ماشن عليه من هجوم ، وبخاصة ذلك الهجوم الذى شنه عليـــه وسل ؛ ويرتكز هجوم رسل فى مجمله على ما زعمه من وجوب التفرقة الدقيقة بين « معنى » الصدق من ناحية و « المعيار » الذى نستخدمه فى تقرير توفر الصدق من ناحية أخرى ، واذن فلكى أقرر أن « قيصر عبر نهر الروبيكون » قضية صادقة ، لا ريب أن على أن أقوم فى المستقبل بأبحاث وأن أقرر أن هذه القضية « تفيد » اذا ما اتخذت فرضا، لكن ما « أعنيه » اذ أصف القضية بأنها صادقة هو أنها « تطابق » بمعنى ما ماوقع بالفعل منذ سنوات بعيدة ·

على أن الجدال بين ديوى ورسل يشغل عددا كبيرا من الصفحات ، لكننا نستطيع أن نعبر عن خلاصته كما يلى : يميل ديوى فى كتاباته الأخيرة الى أن يتجنب كلمتى « الصدق » و « الصادق » معا وكأنه يريد أن يقول : «لعل هذه الكلمة فى استعمالها المأثور تميل الى أن تدل على التطابق ، أما اذا كان الأمر كذلك فليس لدى ما أقوله بصـــددها سوى أنهـــا تدل على شىء فوق متناول الادراك تماما ، والا فخبرنى بربك عـلى أى ســـحابة ميتافيزيقية يستطيع المرء أن يجلس لكى يشاهد هذه العلاقة الخفية ، علاقة التطابق بين قضية قيلت الآن وحادثة وقعت منذ تلكم السنوات الكثيرة ؟ انى أرد اليك كلمتك (كلمة الصـــدق) وحسبى أن أقول لك انى لست بحاجة اليهـــا ، فاهتمامى موجــــه الى الظروف التى يكون أو لا يكون فيها الفرض الذى نفرضه «جائز القبول» ؛ فهذه الظروف هى ماينبغى أن نسترشد به فى الحكم على ما يعرض لنا من كلام، بدلا من تلكم المعانى الغيبية التى يعتنقها أساتذة الفلسفة فيما يتعلق بالصدق عن طريق التطابق »·

أما ما زعمه رســـــل ــ ثانيا ــ من أن فكرة الصدق عن طريق التطابق لامناص منها رغم مافيها من صعوبة ــ أو زعمه أن ديوى يدخل فكرة الصدق عن طريق التطابق من النوافذ الخلفية خلســـــة فى الوقت الذى يتظاهر باخراجها من البـــــاب الأمامى ــ أقول اننا لا يمكن أن نتناول هذا الزعم هنا على نحو ملائم ·

لكن من اليســـير أن نتبين كيف يطبق ديوى فكرته الأساسية فى ميدان أكثر تحديدا هو ميدان **الأخلاق** بجانبيه : النظرى والعملى · فموضوع الأخلاق هو سلوك الناس ، وغرضها هو أن تضع

على نحو عام الفارق بين السلوك الحميد والسلوك السيىء ، ويترتب على ذلك فى نظر ديوى أن المهمة الأولى للأخلاق هى أن تتفهم طبيعة هـــذه الكائنات العضوية البيولوجية التى يتألف من مجموع سلوكها السياق الاجتماعى ؛ والمهمة الثانية للأخلاق هى أن تتفهم أنواع المواقف المشكلة التى تدفعنا الى أن نحـــاول التفرقة بين الســـلوك الحميد والسلوك السيىء ؛ ومتى قمنا بهاتين المهمتين ــ وليس قبل ذلك ــ قد نكون فى وضع يتيح لنا أن نضع الفارق بين « الخير » و « الشر » • على أن ديوى يعرض الخطوط الرئيسية لنظريته الأخلاقية فى كتاب له عنوان ذو دلالة هو « الطبيعة البشرية والسلوك » ؛ فى هذا الكتاب يحلل ديوى الطبيعة البشرية على أساس أفكار رئيسية ثلاث هى : الدافع والعادة والذكاء ، وهنـــا يتجلى الطابع الدينامى للـكائن العضوى البشرى فى فكرة الدافع • كما ينظر ديوى الى العادات بدورها على أنها تلك الأنماط الثابتة نسبيا من النشاط التى تنتج عن التفاعل الدائم بين الدافع داخل الكائن والضـــغوط الاجتماعيـــة من خارجه • ويصف ديوى الذكاء على أساس وظيفى بأنه نوع من النشاط يحاول فيـــه الكائن ــ اذا ما احبطت عاداته أو تصدعت ــ أن يعيد عمله الى حالته الطبيعية ؛ ومن هنا كان ينبغى أن تقاس درجة الذكاء على أساس مدى الدوام الذى يتصف به العمل بعد اعادته الى حالته الطبيعية وذلك بالنسبة الى المشكلة التى أحبطت العمل فى بادىء الأمر •

سيلاحظ القارىء أن هـــذا التحليل جزء من الوصف العام الذى يضعه ديوى لعملية التفكير ، لكنه يقدمه الآن باعتباره دليلا يهدينا الى السعى الأخلاقى الذى يقـــوم به الفيلسوف من أجل خير الانسان ، وهو يقترح التعريف التالى « للخير » :

« الخير هو المعنى الذى يقع فى خبرتنا وكأنه ينتمى الى حالة من حالات النشاط حين ينتهى موقف تتشابك فيه دوافع وعادات متضـــاربة الى نهاية يخرج فيها كل هذا فى صورة فعل موحد منظم » .

(ص ٢١٠) [illegible]

وموجز القول اننـــا لا « نسأل » السؤال «ما هو الخير ؟» الا بالنسبة الى نمط عام من المواقف المشكلة ؛ لابد اذن أن نضع تعريفا عاما « للخير » على نحو يمكن معه أن يستوعب من السمات الجوهرية ما قد نشترطه فى أى حل مقبول لهذا النوع من المشكلات دون غيره ، وان قراء ديوى ليحارون فى بعض الأحيان ازاء اصراره على أن يؤكد أن ما يسميه بـ « مجرد الاستمتاع » ليس فكرة تقويمية • الا أننا اذا وضعنا فى اعتبارنا ما تتصف به مناقشته من طابع عام ظهر لنا أن توكيده هذا جزء جوهرى من نظريته ؛ لأن « مجـــرد الاســـتمتاع » بشىء ما أو استحسانه لا يصلح حلا لأية مشكلة ، وديوى يود أن يحتفظ بما لكلمة « الخير » من قوة باعتبارها التزاما بالاختيار بين خطة للعمل وخطة أخرى ، فبهذا تتحدد فى نظره المشـــكلة الرئيســـية فى الأخلاق سواء كان ذلك فى ميدان النظر أو التطبيق.

ومن اليســـير أن نتبين كيف تصـــدر فلسفة ديوى الاجتماعية فى خطوطها العريضة عن هـــذا الأساس ؛ ففى مقدورنا أن نصف المجتمعات على أساس كلمات مشابهة الى حد بعيد لكلمتى «الدافع» و « الحاجة » ، ذلك أن المجتمعات كالأفراد ذات طابع دينامى فعال ، وهى كالأفراد تنمى أنماطا من السلوك على قدر من الثبات النسبى ؛ أضف الى ذلك أن الأنماط (الاجتماعية) الثابتة هى نتيجة للتفاعل بين قوى تصدر من داخل (المجتمع) وقوى تقع عليه من خارج ، كما أن المجتمعات كالأفراد تنمى عادات تتصدع تحت وطأة ضغوط وتوترات غـــير متوقعة ؛ وعـــلى ذلك فدور الذكاء فى المجـــال الاجتماعى شـــبيه بدور الذكاء فى مجـــال العمل الفردى ، ولابد للمجتمعات من أن تسعى الى أن تكون أنماطا من النشاط هى على قدر من الثبات بما يكفى لمقاومة الهزات العنيفة ، وعلينا دائما أن نقيم خطة العمل وفقـــا لدرجـــة توفيقها فى ازالة ظروف التصدع •

فاذا ربط المرء بين هـــذا الرأى وبين مزاعم ديوى الطبيعية العامة ، كان فى استطاعته حينئذ أن يتفهم ما كان لديوى من دور ذى أثر ضخم فى اقامة العـــلم الاجتماعى ؛ ولما كان ديوى على شك دائم فيما ينزع منزعا غيبيا ، فانه لا يحترم قط أولئك الذين يحـــلو لهم أن يتناولوا المشـــكلات « من القمة فنازلا » ، فقد بدا له أن الفلســـفة السياسية قد ظلت لعصور طويلة تسعى الى تبرير خطط للعمـــل تبريرا يأخـــذ صـــورة المذاهب الميتافيزيقية المحكمة · أما هو فقد كان يرى أن الطريقة الذكية الوحيدة لتناول المشكلات الانسانية هى طريقة فى التناول « تبدأ من القاع فصاعدا » ، ومعنى هذا أننا يجب أن نستخدم مناهج العـــلم الاستقرائى دون تصورات ســـابقة للنتيجة التى « لابد » أن ننتهى اليها ؛ اذ ينبغى للعلم الاجتماعى أن يعالج مشكلات من الواقع العينى بأن يمر على وجه التحديد بتلكم المراحل الخمس للنشاط العاقل التى ذكرناها فيما تقدم ، وعليه فوق كل شىء أن يخاطر بفرض الفروض الجزئية وان يقوم بمراجعة فرض فى ضوء ما يقوم عليه من شواهد ·

وفلســـفة ديوى فى التربية جزء متكامل مع فلسفته الاجتماعية العامة ؛ ففى رأيه أنه ينبغى أن نقيم التربية على أســـاس المقدمة القائلة بأن كل تفكير حقيقى ينشأ عن مواقف مشكلة · ومعنى هذا أن تربيتنا لطفل عن طريق اخضاعه لتعليم صارم مقنن فى « المهارات الأساسية الثلاث » (القراءة والكتابة والحساب) هى أيضا طريقة فى الســـير « من القمة فنازلا » أما اذا كان للتربية أن تسير « من القاع فصاعدا » ، فعليها أن تكيف نفسها وفقا لما يشعر به الطفل من مشكلات حقيقية وأن تربيه بأن تعلمه ابتـــكار الفروض واســـتخراج نتائجها وتمحيصها بالممارسة الفعلية ؛ فتاكيد ما يشعر الطفل بأنه مشكلة حقيقية فى مقابل ما يتصوره المدرس مقدما من حقائق يضعها موضع التسليم هو دليلنا الى نظريات ديوى التربوية ·

الا أن الأخطار التى يمكن أن تترتب على هذه النظريات واضـــحة ؛ وقد شاهد ديوى قبل موته « التربية التقدمية » تلقى رواجها فى أمريكا حتى أدت أوجه المغالاة فيها الى رد فعل عنيف يدعو الى نظام « المهارات الأساسية الثلاث » · وقد كان ديوى على وعى بأوجه المغالاة فى التربية التقدمية وكثيرا ما أسف لها ، لكن ليس هناك ما يدل على أنه قد غير رأيه فيما يتصل بنظريته العـــامة فى التربية ·

ولما كان ديوى فيلسوفا طبيعيا لا يغفل عن النزعات الغيبية وعدوا لدودا لطريقة الســـير من القمة فنازلا ومحقرا للميتافيزيقا ، فقد كان خليقا به أن يهاجم الدين وماله من سلطان على عقل الغرب؛ الا أن الميتافيزيقا بوجه عام هى موضوع هجومه ، وان المرء ليجد فى كتاباته سببين جد مختلفين لهذا الهجوم ، والدين يلقى منه عقابا صارما سواء لهذا السبب أو ذاك · أول السببين هـــو أن التفـــكير الميتافيزيقى لا يبدى فى واقع الأمر أدنى اهتمام بما يتصل بسيطرة الانسان سيطرة عاقلة على الطبيعة ، فهو ليس سوى زبد جفاء لا يسهم بشىء فيما يحرزه الانسان من تقدم متزايد فى الفهم عن طريق المنهج التجريبى للعـــلم ؛ والمبرر الثـــانى لهجومه على الميتافيزيقا هو أن التفكير الميتافيزيقى يبدى اهتماما كبيرا ببعض الأمور لكنه اهتمام يزيد الأمر سوءا ؛ فهو فى رأى ديوى يعوق البحث ويصبغ الفلسفة بصبغة قطعية جامدة ويغلق عقول الناس دون ما فى العلم الطبيعى من امكانات كامنة ·

وقـــد هاجم ديوى الدين لهـــذين الســـببين كليهما ، وهما سببان قد لا يكون ثمة تباين فيما بينهما؛ لأنه اذا ما حدث أن اعتنق الناس نظرية ما، فان ذلك قد يستتبع أسوأ الآثار ، حتى وان كانت تلك النظرية من الوجهـــة المنطقية الصرفة عقيما لا تلد من النتائج ما يمكن التنبؤ به · لكن ديوى لم يرد قط أن يكون موقفه موقف محطم الأصنام ، وضاعف هجماته على الدين بأن أضاف اليها زعما

موجبا يرى فيه أن مذهبه وحده هو الذى يمكن أن يؤدى الى اطلاق طاقات الانسان الدينية ، وهدفه الذى يدعو اليه هو أن نفرق بين معنى صفة «الدينى» والمعنى التقليدى للاسم « الدين » ٠ وسوف يتبين القارىء على الفور ما يقصده ديوى من هذه التفرقة فى المقتطفات التالية ، ولنبدأ أولا بتعريف ديوى « لما هو دينى » :

« أى نشاط نتابعه سعيا الى مثل أعلى وعلى الرغم مما يواجهنا من عقبات وما يتهددنا من خسارة تلحق بأشخاصنا ولا لسبب الا لاقتناعنا بقيمته العامة الباقية هو نشاط من نوع دينى » ٠

فماذا اذن عن الدين ؟

« اذا كنت قد قلت شيئا – أى شىء – عن الأديان (كل على حدة) وعن الدين بصفة عامة مما قد يقع من النفوس موقعا عنيفا ، فقد قلت ما قلت لأننى أعتقد اعتقادا راسخا أن ذلك الزعم الذى تدعيه الأديان ، وهو أن المثل العليا والوسائل الخارقة التى يمكن بها وحدها – فيما يقال – أن تتطور هى وقف عليها ، أقول ان ذلك الزعم يعوق تحقيق ما هو متضمن فى الخبرة الطبيعية من قيم دينية متميزة بطابعها الدينى ٠ ولهذا السبب – ان لم يكن لغيره – أكون آسفا لو أن أحدا قد ضللته كثرة استخدامى لصفة « الدينى » بحيث يعتقد أن ما قلته ليس الا دفاعا مقنعا عما يعد أديانا ٠ فلا ينبغى لأحد أن يزيل التعارض بين القيم الدينية كما أتصورها وبين الأديان ، لا لشىء الا لأن اطلاق هذه القيم من عقالها هو على جانب كبير من الأهمية ولأن التوحيد بينها وبين معتقدات الأديان وطقوسها ينبغى أن ينفصم » ٠

(ذ)

الذرية : كان **لوقيبوس** هو أول من قرر النظرية الذرية فى طبيعة العالم ، وجاء زميله **ديموقريطس** فأحكم صياغتها فى القرن الخامس ق٠م٠ وأعاد تقريرها **أبيقور** فى صورة لم يدخل فيها الا تعديلا طفيفا ؛ وأوفى عرض قديم مازال فى حوزتنا لهذه النظرية هو شرح **لوكريتيوس** لها فى قصيدته « فى طبائع الأشياء » التى اتخذ مادتها من فلسفة أبيقور ٠ ومن المألوف أن تعد النظرية الذرية القديمة تأملا ميتافيزيقيا يتعارض مع العلم الحديث؛ لكننا اذا فرقنا بين الفرض الذرى العام وتطبيقه على أيدى القدماء من مشكلات جزئية ، تبين لنا أن أهميتها الرئيسية ترجع الى كونها أول تخطيط تصورى مهد الطريق لدراسة العلم التجريبى ٠

ولقد كان لوقيبوس وديموقريطس فى تقريرهما للنظرية الذرية يتابعان التقليد المأثور عن فلاسفة أيونيا العلماء ، لكنهما كانا على معرفة بما وجهه **بارمنيدس وزينون** الايلى من نقد للتأملات الطبيعية الأولى ، وكان الغرض من نظريتهما أن تتلافى هذا النقد ٠ وقد بدءا نظريتهما بالمبدأ القائل بأن شيئا لا يمكن أن يوجد من لا شىء أو أن يصير الى لا شىء ، وهو مبدأ مرادف لانكار الخلق ولاثبات مبدأ بقاء المادة ؛ وقد رأى ديموقريطس بالاضافة الى ذلك – وان لم يكن من المحتمل أن لوقيبوس قد شاركه هذا الرأى – أن كل شىء يحدث نتيجة لسبب ما ووفقا لمبادىء ثابتة ، وبهذا كان فيما نعلم أول من قرر هذا الافتراض الأساسى للبحث العلمى٠

ويتالف العالم (فى رأى الذريين) مما هو موجود ، أى الملاء أو الذرات ، ومما هو غير موجود ، أى الخلاء أو الفراغ على حد سواء ؛ والذريون بقولهم ان ما هو غير موجود « موجود » انما يقررون واقعية الفراغ فى لغة اصطلاحية ؛ والفراغ لا متناه فى امتداده ، والذرات كذلك لا متناهية من حيث عددها ، كما أنها – فى رأى ديموقريطس – لا متناهية من حيث تنوع أشكالها وأحجامها ، وان كانت بجميع أنواعها من الصغر بحيث لا تدرك بالحس ؛ بينما ذهب أبيقور الى أن تنوع أشكال الذرات وأحجامها كبير بدرجة تفوق التصور ، لكنه تنوع متناه ٠ والذرات ذات حجم متناه ، فهى ليست نقاطا هندسية ، وقد سميت ذرات لأنها لا تقبل الانقسام من الوجهة الفيزيقية ، وان كانت من

الوجهة الهندسية ذات أجزاء ؛ والصلابة والحجم والشكل بالاضافة الى الوزن هى ـ طبقا لبعض النصوص التى تعرض النظرية ـ الصفات الوحيدة للذرات ، ذلك لأن الذرات لا تختلف من حيث الكيف ، وهى ليست بذات لون أو رائحة أو طعم أو حرارة أو برودة ؛ على أنه ينبغى أن نلاحظ أن الذرات اذا ما تصـــورناها على هــــذا النحو فهى لا تتصف من الخواص الا بما يقبل القياس وبمـــا يتعلق بالناحيـــــة الميكانيكية ، وهى الخواص التى سيدعوها لوك فيما بعد بالصفات الأولية •

ليس ثمة شىء فيما عـــدا الذرات والخلاء ، وهذه الذرات لا تتغير منـــذ الأزل الا من حيث علاقاتها المكانية ؛ قال ديموقريطس « الحلو والمر والحرارة والبرودة ليست الا مظاهر ؛ فليس هناك فى واقع الأمر الا الذرات والخلاء » • ونقول بلغة أقرب الى لغة العصر الحديث ان الأشياء كلها لابد أن تفسر على أساس الذرات ـ أى على أســاس مواضعها وترتيبها بالنسبة بعضها الى بعض ، وعلى أساس أشكالها وأحجامها وحركاتها ـ وعلى هذا النحو ينبغى أن نفسر مايبدو لنا من ظهور الأشياء فى الوجود بعد ان لم تكن وانعدامها بعد وجود ، نفسر ذلك على أســـاس تكون مجموعات الذرات وتحللها • الا أن كثيرا من المحاولات التى بذلت لتقديم مثل هذه التفسيرات كانت لا محالة ساذجة، ولـــكن لا ينبغى أن نخلط بين سذاجة المحـــاولة وما يتصف به المبدأ المنهجى من تقدم ؛ فقد كان الذريون يفسرون اللون الأبيض بنعومة الذرات التى يتألف منها الشىء (الأبيض) ، والرائحة اللاذعة بخشونة أشـــكال الذرات التى تنبعث من الشىء لتصل الى الأنف ؛ على أنه من المهم أن نلاحظ أن ديموقريطس كان على وعى تام بالمشكلات الفلسفية التى تنشأ نتيجة لرفضه شهادة الحس الظاهرة فى سبيل صورة نظرية للعالم ، وهو فى شذرة هامة من تأليفه (ديلزكرانز ١٢٥) يصور الحواس على أنها تخاطب العقل قائلة « أيها العقل التعس ، أو تحاول أن تهزمنا ببراهين حصلتها عن طريقنا ؟ الا ان فى هزيمتنا لسقوطك » •

وما كان للحواس أن تتحـــدث عن براهين حصلت عن طريقها الا لأن ثمة شـــواهد تجريبية قائمة لاثبات وجود الذرات ؛ وعلى ذلك فقد زعم لوكريتيوس أنه لا تفسير لقوة الريح الا اذا كانت تتألف من جزئيات غير مرئية ، وأشار الى ما يحدث للأحجار من تحات بطىء غير ملحوظ بتأثير المياه • أما الخلاء ، فلم يقدم الذريون عليه شاهدا تجريبيا مباشرا ، لكنهم كانوا يرون (على نحو مغلوط) أن العقل يقتضينا أن نســـلم بوجود الخلاء اذا أردنا تفسيرا لظاهرة الحركة ، ذلك لأن الجسم لا يمكن أن يتحرك الا اذا كان هناك مكان فارغ يتحرك فيه•

وقد وضع الذريون تفسيرات مختلفة لوجود العالم وما فيه من أجسام ؛ على أن هناك شيئا من الشك يحيط برأى ديموقريطس ؛ فأغلب الظن أنه بدأ بالذرات وهى فى حالة من الحركة التلقائية التى تجرى كيفما اتفق ثم اتخذها حقيقة واقعة تفرض نفسها فرضا ، وبتصادم الذرات تكونت دوامات أو زوابع على نطاق هائل ، ومن هذه الدوامات تكونت العوالم ؛ ولما كان هناك عدد لا متناه من الذرات فى فراغ لا متناه ، فلابد أن يكون هناك عدد لا متناه من العوالم تجمعها أوجه شبه جوهرية ، وهـــذه العوالم فى طريقها الى الوجود أو موجودة بالفعل أو هى فى طريقها الى التحلل • أما أبيقور ، فقد بدأ بالفرض بأن الذرات فى حركة الى أسفل مستمرة وبسرعة تفوق التصور وهى متساوية السرعة فى الفراغ ، ومن هنا قرر ما اشتهر باسم « ظاهرة الانحراف » clinamen ، أو تحول عدد قليل من الذرات عن مجراها لكى توجد الحركات الجانبية والتفاعلات التى لابد من وجودها لتكون العوالم •

بيد أن النظرية الذرية كانت نظرية شاملة ولم تكن مجرد فرض طبيعى ؛ فالنفس (طبقا لهذه النظرية) مادية تتألف من ذرات سريعـــة الحركة شديدة اللطافة موزعة فى أرجاء الجسم وتتحلل مع

الجسم بعد الموت ؛ وكان الذريون يفسرون الادراك الحسي بأنه انبعاث الذرات من الجسم موضـــوع الادراك الى الحاسة المدركة ، وعلى ذلك فنحن حينما نبصر شيئا كان معنى ذلك أن غشـاء رقيقا من الذرات قد انبعث من سطحه الى انسان العين ؛ بل لقد كان الذريون يتصورون التفكير — فيما يبدو — على أنه استقبال نوع خاص من الذرات اللطيفة التى تخفى على الحواس ، آتية من الجسم موضوع التفكير، وفى بعض الأحيان — كما هو الحال فى الأحلام — ترد هذه الصور الذرية على غير ارادة من العالم ، لكن قد يحدث فى بعض الأحيان الأخرى — ويحدث على الدوام فى حالة الطف أنواع التصورات العقلية — أن ادراك الذرات بالعقل لا يتم الا بفعل خاص من أفعال الانتباه •

ولم يكن الذريون القدماء ملحدين ؛ لكن من العسير أن نصل الى يقين بشأن آرائهم اللاهوتية ؛ والذى لا شك فيه هو أنهم أقروا "نا ندرك الآلهة فى الأحلام وفى الفكر ، ويبدو انهم قد عدوا هذا دليلا على وجود. • لكن لا شك أيضـــا أنهم لم يسلموا بأى تدخل أو تحكم الهى فى العالم أو فى الشئون الانسانية ؛ فلقد رفضوا الآلهة على الصورة التى صورتهم بها الديانة •

الا أن النظرية الذرية لم تلق قبولا واسـع النطاق فى العالم القديم؛ وهذا راجع — من ناحية — الى التفنيد العلمى الذى وجهه ارسطو الى الفلسفة الذرية ، عـلى الرغم من اعجابه واهتمامه بتآليف ديموقريطس ، والى أن الفلســـفة الذرية — من ناحية أخرى — كانت مرتبطة بآراء أخلاقية غير مألوفة وكثيرا ما أسيىء عرضها ، ويرجع هذا — من ناحية ثالثة — الى ما كان من تنافر بين المسيحية وغـــيرها من الديانات الملغزة وبين مادية الذريين وانكارهم وجود حياة أخرى وانكارهم للآلهة الذين جرى التقليد على « تدخلهم » فى مجرى الأمور ؛ وكان من جراء ذلك أن الفرض الذرى كاد أن ينسى تمام النسيان فى الفترة الأخيرة من العصور القديمة وفى العصور الوسطى •

ولم تنهض الفلسفة الذرية بعدئذ لأول مرة نهضة تستدعى الاهتمام الا فى القرن السابع عشر ، وهذا راجع بصفة خاصة الى ما قام به جاسندى من بحوث على ما بقى من نصوص ابيقور وقصيدة لوكريتيوس ؛ وليس من الاسراف فى الزعم أن نقول بأن ذرية جاسندى وبويل ونيوتن قد استمدت على نحو مباشر من الذرية القديمة ، فليس مبدأ الصفات الأولية والثانوية—ذلك المبدأ الشهير الذى يشتركون فيه جميعا—الا اعادة تقرير للنظرية الذرية القديمة • وكانت التعديلات الأساسية الوحيدة التى ادخلت على النظرية هى ما يستدعيه التمسك بالمسيحية فى صورتها السلفية ؛ فقد تقرر حينئذ أن النفس غير مادية ، وتصوروا الله على أنه هو خالق الذرات ومحركها لأول مرة وفقا لقوانين من تدبيره ؛ الا أن التقدم العلمى فى القرن السابع عشر كان قوامه وضع فـروض جديدة — افضل لتفسير الظواهر الجزئية — على أساس الفرض الذرى أكثر مما كان تعديلا أساسيا لهذا الفرض الذرى ، ذلك التعديل الذى لم يتم الا فى القرن الثامن عشر • فمن الخطأ اذن أن نسم الذرية الاغريقية بأنها تأمل عقل محض فى مقابل ذرية حديثة ذات أساس تجريبى ، فلم يكن الاغريق مزودين بالأدوات الفنـية لتدعيـم التطبيقات الخاصة للنظرية كما تم لنا على نحـــو متزايد فى العصر الحديث ؛ لـكن تقـديم الاطار التصورى للنظرية كان لابد أن يتم قبل التجربة ، وهذا هو ما قام به الاغريق بنجاح •

(ر)

الرازى : هـــو ابو بكر محمـــد بن زكريا الرازى ، ولد بالرى —وتوفى عام ٩٢٣ أو ٩٣٢ م— ودرس العلوم الرياضية والطب والفلسفة ، وعنى بدراسة المنطق ؛ وكان الرازى يعظم دراسة الطب وما يتصل بها من دراسات ، وهو يفضل النتائج العلمية القائمة على أساس التجارب — لا تجارب الفرد الواحد فقط ، بل التجارب التى تضافرت عليها القرون—يفضلها على نتائج الاستدلالات المنطقية التى هى وليدة العقل المحض •

ويعتقد الرازى أن النفس هى التى لها الشأن الأول فيما بينها وبين البدن من صلة؛وأن ما يجرى فى النفس من خواطر ومشاعر ليبدو فى ملامح الجسم الظاهرة،ولذلك وجب على الطبيب ألا يقتصر فى دراسته على الجسم وحده ، بل لابد له كذلك أن يكون طبيبا للروح .

ومذهب الرازى فيما بعد الطبيعة هو أن ثمة خمسة مبادىء قديمة ، هى : الله ، والنفس الكلية ، والهيولى ، والمكان المطلق ، والزمان المطلق ؛ وهى أمور لابد منها لوجود هذا العالم ؛ فالاحساسات بالجزئيات تدل على وجود الأجسام المادية — وهذه هى الهيولى ؛ واجتماع محسوسات مختلفة يستلزم المكان ، وادراك ما يختلف على المادة من أحوال ومن تغير يقتضى وجود الزمان ، ووجود الكائنات الحية دليل على وجود النفس ، ووجود العقل فى بعض الكائنات الحية دليل على وجود خالق ؛ أى أن قول الرازى بقدم هذه المبادىء الخمسة لم يمنعه من القول بوجود خالق، وعنده أن عملية الخلق تتم بالفيض؛ فعن الله الخالق يفيض نور روحانى بسيط ، وعن هذا النور تفيض النفوس الناطقة ، وينتهى النور بظل هو الذى خلقت منه النفوس الحيوانية ؛ على أنه قد وجد منذ وجود النور الروحانى البسيط كائن مركب هو الجسم .

رايل ، جلبرت : (١٩٠٠ —) ولد فى برايتون بانجلترا ، وهو الآن أستاذ كرسى وينفليت للفلسفة الميتافيزيقية بجامعة أكسفورد وربما كان أكثر الفلاسفة البريطانيين فى عهده تأثيرا .

كان فى فترة ما شديد التأثر بكتابات هوسرل الأولى،ولكنه قبل ذلك—فى الثلاثينات الأولى من هذا القرن—كان يضع مجملا لأحد المذاهب فى التحليل اللغوى الحديث ؛ وذلك عندما رأى أن عمل الفلسفة هو « الكشف فى ثنايا الاصطلاحات اللغوية عن مصادر الخطأ فى التصور المتكرر الحدوث وعن مصادر النظريات المتهافتة » (محاضر الجمعية الأرسطية ١٩٣١ — ٢) . ولقد طور رايل هذا الموقف فى محاضرات تارنر التى عنوانها «اشكالات» ، والتى ذهب فيها الى أن المشكلات الفلسفية تنشأ عن ضروب التعارض الظاهرة بين حقائق عقلية كلية لا نستطيع مخلصين أن نتخلى عن واحدة منها ؛ وعلى ذلك فان عمل الفلسفة هو أن تحلل هذه التعارضات الظاهرة بايضاح التصورات المستخدمة فى التعبير عن تلك الحقائق ، وحينئذ تكون الفلسفة فى جوهرها هى حل الاشكالات التى تنشأ عن فهمنا الناقص لمجموعة ماعندنا من تصورات . وهذا الموقف قريب ولكنه ليس متطابقا مع الموقف الذى اتخذه فتجنشتين فى الشطر الأخير من حياته .

ويمثل أشهر كتب رايل وعنوانه « فكرة العقل » هذه النظرية عن طبيعة الفلسفة ، اذ يرى رايل أن المشكلات الخاصة بطبيعة العقل وبعلاقة العقل بالجسم انما تنشأ عن سوء فهم لمعنى العقل ومعانى « الحالات » و « المناشط » الذهنية التى من قبيل الارادة والتفكير والتخيل . فنحن ميالون الى أن نفهم فكرة العقل على أنها فكرة شىء خارجى حال فى الجسم ويحكمه بوساطة مجموعة من المناشط غير القابلة للمشاهدة ؛ وهذا هو ما يسميه رايل بوهم الشبح (ويقصد به العقل) فى الآلة (ويقصد بها الجسم) . ولقد رأى رايل أن هذه الصورة مضللة بوجه عام ، وفى سلسلة من الدراسات الرائعة يحاول أن يبصرنا بهذه الصورة عن طريق اظهار أن المدركات العقلية تدل لا على أفعال شبحية بل على استعداداتنا نحو أن نسلك على صور بعينها فى الظروف الملائمة ؛ أى أنها تدل على أسلوبنا فيما نؤديه فعلا من أعمال يمكن مشاهدتها ، وما شابه ذلك من أمور لا اشكال فيها . وهو يؤكد بقوة أنه لا يضع نظرية فى السلوكية ، ولا ينكر حقيقة الحياة العقلية بأى معنى من المعانى ولكنه يحاول فحسب أن يوضح طبيعة ما هو عقلى . بيد أن كتابه كثيرا ماهوجم على أنه سلوكى ، كما قيل

ان رايل حتى هذه المرحلة لم يحرر نفسه كليه من الميول « الردية » (التى ترد الأشـــياء بعضها الى بعض) الخاصة بالمناهج التحليلية عند رســـل ٠ وعلى أية حال فان قلة هى التى تجـادل فى أن الكتاب واحد من أهم الكتب التى ظهرت فى العشرين أو الثلاثين سنة الأخيرة ٠

ولقد أفاد رايل كثيرا من فكرة « خطأ المقولة » فى علاجه للعقل وغيره ، ومؤداها أننا قد نخطىء فى فهم الفكرة التى نستخدمها أو نفكر فيها فننسبها الى غير نوعها ، كأن نفكر فى أن جامعة أكسفورد شىء ما فى مقدورنا أن نزوره بالاضافة الى الكليات؛ ولأن نفكر فى أن العقل جوهر خفى هو نوع من خطأ المقولة ٠

وبالاضـــافة الى دراســات رايل فى طبيعة الفلسفة وفى فكرة العقل ، فقد كان عمله الرئيسى متمثلا فى طبيعة المعنى وفى فلسفة المنطق ، كمـــا أنه قد أضاف كذلك جديدا فى ميدان الدراسات الأفلاطونية ٠

رسل ، برتراند آرثر وليم ، ايرل رســـل الثالث : (١٨٧٢ ــ) ، فيلسوف انجليزى ، ابن الفيكونت أمبرلى الذى كان الابن الأكبر للسياسى اللبرالى لورد جون رسل الذى أصبح فيما بعد ايرل رسل الأول ؛ وأمه ابنة لورد ستانلى ، وهو لورد العرلى الثانى ٠ كان رسل ابنهما الثانى وطفلهما الثالث ، وكان أبوه فى العماد **جون ستيوارت مل .** مات أبواه كلاهما ولما يبـلغ الرابعة من عمره ، وتولت تربيته جدته لأمه وهى ليدى رسل ٠ حصل بعدما تلقى تعليما خاصـــا على منحة لدراســـة الرياضيات فى كلية ترينتى بجامعة كيمبردج فى عام ١٨٩٠ ، وفى عام ١٨٩٣ كان السابع من طلاب الامتياز فى الرياضة ثم تحول عن الرياضيات الى الفلسفة حاصلا على مرتبة الشرف الأولى فى الجزء الثانى من العلوم الأخلاقية فى اجازة الترايبوس عـــام ١٨٩٤ ، وبعد ذلك بسنتين نشر بحثا فى « الديمقراطيـــة الاجتماعية الألمانية » فكان أول كتبه الكثيرة ٠ كان رسل زميلا بكلية ترينتى بجامعة كيمبردج من عام ١٨٩٥ الى عام ١٩٠١ ومحاضرا فى الفلسفة من عام ١٩٠١ الى عام ١٩١٦ ٠ وفى أثناء هذه الفترة كان منشغلا قبل كل شىء بمؤلفه عن المنطق الرياضى ولكنـــه ظل محتفظا باهتمـــامه بالسياسة ، وفى عام ١٩٠٧ أخفق فى نضاله فى الانتخاب الفرعى الذى أجرى فى ويمبلدون مرشحا عن الاتحاد القومى لجمعيـــات النساء المطالبة بحق الانتخاب ٠ كان مجاهدا داعيا الى السلام فى الحرب العالمية الأولى ، وفصلته كلية ترينتى فى عام ١٩١٦ بعدما حوكم وحكم عليه بالغرامة لأنه ألف كتيبا وصف فيه حالة معارض حى الضمير ٠ وفى عام ١٩١٨ حوكم ثانية لكتابته مقالا عد تشهيرا منـه بالحكومة البريطانية والجيش الأمريكى فأرسل الى السجن لمدة ستة شهور ، وبينما كان فى السجن ألف كتابه « مدخل الى الفلسفة الرياضية » وشرع فى كتابة « تحليل العقل » ٠

وفى الأعوام التى تلت الحـرب قام رســـل بزيارات الى روســـيا والصين فانزاحت عن عينيه الغشاوة بالنسبة الى نتائج الثورة الروسية التى كان قد رضى عنها فى بادىء الأمر ، بيد أنه كان عظيم التأثر بحضارة الصين القديمة ٠ وعلى الرغم من أن كلية ترينتى أعادته الى وظيفته فى عام ١٩١٩ ، الا أنه قدم استقالته قبل أن يقوم بواجباته هناك ٠ وتقدم الى الانتخابات العامة مرشحا عن حزب العمال عن دائرة شلسى فى عامى ١٩٢٢ و ١٩٢٣ ولكنـــه لم ينجح ، وفى عام ١٩٢٤ ذهب فى رحلة يلقى فيها محاضرات ، وكانت هـــذه أولى رحلاته الكثيرة من هذا القبيل الى الولايات المتحدة ٠ وفى عام ١٩٢٧ أسس بالتعاون مع زوجته الثانية مدرسة تقدمية فى بيكن هل بالقرب من بيترسفيلد ، وهناك وضـع نظرياته فى التربية موضع التنفيذ ٠ وفى عقـد السنين الذى تلا ذلك عمل فى الصحافة السياسية والاجتماعية على نطاق واســع ، واســتمر يناصر

الدعوة الى السلام ولكنه تخلى عنها على أثر قيام الحرب العالمية الثانية التى أمضى الجزء الأعظم منها فى الولايات المتحدة • وبعدما حصل على مناصب الأستاذية فى جامعتى شيكاغو وكاليفورنيا ، حدث فى عام ١٩٤٠ ـ نتيجة للتعصب الاجتماعي والديني ـ أن أعلن بصفة رسمية أنه ليس جديرا بالأستاذية فى كلية مدينة نيويورك ، وعندئذ عين محاضرا فى مؤسسة بارنز فى فيلادلفيا التى كان قد طرد منها فى عام ١٩٤٣ فى ظروف هيأت له رفع أمره الى القضاء فقضى له بتعويض عن ذلك الطرد الجائر • وفى عام ١٩٤٤ عاد الى انجلترا وكان قد أعيد انتخابه لمنصب الزمالة فى كلية ترينتى • ومنذ الحرب ما فتىء يكتب ويحاضر ويذيع فى مختلف الموضوعات ، وتحتوى كتبه العديدة على مجلدين من القصص القصير ، وكان لفترة من الزمن محبذا للقنبلة الذرية لتكون رادعا للروسيين ، ولكنه أصبح منذ قريب فى طليعة الدعاة فى الحملة من أجل نزع السلاح النووى •

خلف رسل أخيه الأكبر فى لقب ايرل فى عام ١٩٣١ ، وتزوج أربع مرات وله ثلاثة أطفال ؛ وانتخب زميلا فى الجمعية الملكية فى عام ١٩٠٨ ، وعضوا شرفيا فى الأكاديمية البريطانية فى عام ١٩٤٩ ، وفى عام ١٩٤٩ كذلك منح نوط الاستحقاق •

ها قد رأينا أن رسل بدأ سيرته رياضيا ، كما بين أنه كان قد مال الى الاهتمام بالفلسفة بدافع من رغبته فى أن يجد مبررا للاعتقاد فى صدق الرياضيات • وكان قد اتجه الى المثالية الهيجلية تحت تأثير مؤلفات ف • هـ • برادلى ولكنه سرعان ما ارتد عنها الى صورة متطرفة من المذهب الواقعى بفضل ج • ا • مور • وكان من ضمن ما تأثر به الحجة القائلة ان المبدأ الأساسى فى المذهب المثالى وهو أن ما يعرف يكون مشروطا بمعرفتنا اياه ـ ينكر على خصائص الرياضيات أى صدق موضوعى. وعلاوة على ذلك ظهر له واضحا أن القضايا الرياضية علاقات لا تقبل الرد الى ما ليس بعلاقات ، فأدى به هذا الى رفض كل من المذهب المثالى القائل بأن أحكام العلاقات تجريدات باطلة ، والرأى المنسوب الى أرسطو وليبنتز والقائل بأن جميع القضايا هى من الصورة ذات الموضوع والمحمول • ولقد ذهب رسل فى كتابه المبكر عن ليبنتز الى أن قبول ليبنتز لهذا الرأى هو الذى زوده بالمفتاح الى ميتافيزيقاه ، ومن ناحية أخرى فعلى الرغم من أن رسل كان معجبا بجون ستيوارت مل ، الا أنه لم يكن مقتنعا بنظريته فى أن قضايا الرياضة البحتة تعميمات تجريبية لأن ذلك ـ كما بدا له ـ لم يكن ليضمن لها صدقها •

وكان الحل عند رسل هو أن يرد الرياضيات الى المنطق ، وهذا يتضمن أولا تحليل حدود الرياضيات الأساسية الى مفاهيم منطقية خالصة ، وثانيا احكام نسق منطقى يكفل لنا المقدمات التى يمكن أن تستنبط منها قضايا الرياضة ؛ أما الجزء الأول من المشروع فقد أنجز فى كتابه « أصول الرياضة » وأما الجزء الثانى ففى كتاب « برنكيبيا ماثماتكا » (أسس الرياضة) • هذا وقد أفاد تعريفه للعدد الذى كان مسبوقا فيه بالرياضى الألمانى فريجه من فكرة علاقة واحد بواحد ، وهى علاقة مؤداها أنه اذا كان س على علاقة واحد بواحد مع ص فلا يكون ثمة حد آخر مرتبط بنفس العلاقة مع ص كما أن س لا ترتبط بهذه العلاقة مع حد آخر غير ص ؛ ويقال عن فئتين انهما متشابهتان اذا ارتبط أعضاؤهما بعلاقة واحد بواحد ، وحينئذ يعرف عدد الفئة بأنه الفئة المشتملة على جميع الفئات التى تشبهها ويعرف العدد من الأعداد الأصلية بأنه ما يكون عددا لفئة من الفئات • وكان رسل فى ذلك الوقت يعتقد فى وجود الفئات وجودا خارجيا ، ثم أخذ بعدئذ يرى أنها تركيبات منطقية ومن ثم وضع مسألة الأعداد ثانية موضع السؤال لكنها لبثت معضلة لم يضع لها حلا •

ويشغل كتاب « برنكيبيا ماثماتكا » نقطة تحول فى تطور المنطق الرمزى ؛ فلم يكن الخروج

على المنطق الأرسطى فى مجرد استخدام رموز خاصة بقدر ما كان فى توسيع نطاق التعميم فى منطق رسل وهوايتهد . وفوق هذا كان خروجهما على المنطق الأرسطى فى محاولتهما لأن يجعلا من منطقهما منطقا صوريا صارما فى صوريته ، أما الى أى حد نجحا فى ذلك أو فى برنامجهما لاستنباط الرياضة من المنطق فمسألة فنية لا يزال يقوم حولها جدال ؛ ومنذ ذلك الحين نشأت مذاهب منطقية أخرى تدعى أنها أكثر صرامة ، ولكنها قائمة الى حد كبير على أسس من العمل الذى قام به رسل وهوايتهد .

وربما كانت أكثر اسهامات رسل أصالة فى هذا الميدان تقديمه لنظرية الأنماط ، وهى نظرية نشأت عن اكتشافه لتناقض أدى بفريجه أن يقول ـ حين نمى اليه الخبر ـ ان أساس الرياضة بأسره قد انهار . ونستطيع أن نبسط الأمر فى شىء من الوضوح فنقول ان معظم الفئات ـ فيما يبدو ـ ليست أعضاء فى نفسها ، مثال ذلك أنه ليس صحيحا أن فئة الناس هى نفسها واحد من الناس ، ولكن بعض الفئات تبدو على أنها أعضاء فى نفسها ؛ مثال ذلك أن فئة جميع الأشياء التى يمكن عدها تبدو قابلة هى نفسها لأن تعد . ولننظر الآن فى فئة جميع الفئات التى ليست أعضاء فى نفسها ، هل تكون أو لا تكون عضوا فى نفسها ؟ انها اذا كانت فانها لا تكون واذا لم تكن فانها تكون . وهناك متناقضات شبيهة بذلك فى مجالات أخرى ؛ والمثال المشهور لذلك هو مفارقة ابمنديز الأقريطى الذى قال ان جميع الاقريطيين كذابون ، ومثل آخر يبدأ من النقطة القائلة بأن بعض الكلمات يمكن حملها على نفسها وليس الأمر كذلك بالنسبة لبعضها الآخر ، فكلمة « قصير » قصيرة ، أما كلمة « طويل » فليست طويلة ، فلنسم الكلمات التى يمكن حملها على نفسها بالكلمات المنطقية الخالصة ، وتلك التى ليست كذلك بالكلمات اللامنطقية ، ولكن هل قولنا « منطقى خالص » هو مما يحمل على نفسه ؟ انه اذا كان لم يكن ، واذا لم يكن كان .

وكان الحل الذى قدمه رسل للمفارقات هو ترتيب الأشياء فى سلم من الأنماط بحيث أن ما قد يكون صحيحا أو باطلا عن أشياء فى نمط ما ، لا يجوز أن يكون كذلك بالنسبة الى أشياء من نمط آخر اذا كان لكلامنا معنى ، وبخاصة اذا ما كانت احدى الفئات هى ما صدق لمحمول معين كان من الهراء أن نطبق ذلك المحمول على تلك الفئة ، وعلى ذلك فان قولنا عن فئة الناس انها انسان لا يكون قولا باطلا فحسب بل يكون بغير معنى ، والسؤال عما اذا كانت كلمة « لا منطقى » هى نفسها مما يفهم بالمنطق وحده أو أنها تحتاج الى غير المنطق هو سؤال خال من المعنى ؛ وحتى عندما يظهر أن محمولا ما يصف أشياء من مختلف الأنماط فانه لا يكون له نفس المعنى فى كل حالة . وعلى ذلك فان محمولا مثل « قابل لأن يعد » يصبح كما وصفه رسل ذا معان كثيرة .

ونظرية الأنماط التى لم نقدم عنها هنا الا مجرد مخطط موجز يكتنفها شىء من ارتجالية التفكير ، فليست جميع ضروب الكلمات التى تحمل على نفسها فاسدة منطقيا.ويبدو أنه ليس لدينا القواعد الكافية لاستبعاد الحالات التى لا يجوز فيها ذلك ، لكن قد كان للنظرية تأثير تاريخى قوى اذ بتوجيه الانتباه الى أن العبارة قد تكون سليمة من ناحية النحو ومع ذلك لا تنجح فى أن تقول لنا شيئا ، قد مهدت الطريق لرفض الوضعيين المناطقة للميتافيزيقا، وذلك باعلانهم أن العبارات التى تمثل أقوال الميتافيزيقيين خير تمثيل لم تكن باطلة فحسب بل هى كذلك بالمعنى الحرفى خالية من المعنى .

حاول رسل دائما أن يحدث نوعا من التكامل بين منطقه ونظريته فى المعرفة ، ولهذا فقد وحد بين الجمل التى من النمط الأدنى ، وهى الجمل التى تجىء بمثابة الأساس من سلمه السيمى (أى علم المعانى) وبين تلك التى هى من الناحية الابستمولوجية جملا أولية . وفى كتابه «مشكلات الفلسفة» فرق بين ما أسماه معرفة بالوصف ومعرفة

بنظرية سببية فى الادراك الحسى ، اذ أصبح يرى أنها وحدها تستطيع أن تحترم البيانات التى يشهد بها العـــلم • على أنه من الجوانب الغريبة لنظريته السببية أنه يحدد موقع معطيات الحس داخل دماغ الشخص المدرك دون أن يعنى بذلك أننـــا عندما نظن أننا ندرك العالم الذى حولنا فنحن فى الواقع وبالمعنى الحرفى انمـــا نلاحظ فحسب أدمغتنـــا الخاصة ؛ بل هو أقرب الى أن يقول ان موضــع حادثة ما فى الزمان مكان انمـــا يتحدد بعلاقاته العلية ، وان « الصلات العلية والزمانية للمدركات الحسية بالنســبة الى الحوادث فى أعصاب الحس واعصاب الحركة تعطى المدركات الحسية موضعا فى دماغ المشاهد » • ولربما ظن أننـــا اذا ما قبلنا المدركات الحسية على أنها كيانات قائمة بذاتها،فانه يكون من الأفضـــل أن نذهب الى أنها ليست من نوع الأشـــياء التى يمكن أن يحـــدد موقعها من المكان المادى على الاطلاق •

وبلغ مذهب الاختزال (أو الرد) نهايته القصوى عند رسل فى كتابه «تحليل العقل» الذى ارتأى فيه نظرية قريبة من مذهب الواحدية المحايدة الذى قال به وليم جيمس،اذ ذهب الى أن العقل والمادة كليهما بمثابة تركيبات منطقية استمدت من العناصر التى هى فى أصلها معطيات الحس التى لا هى بالعقلية ولا هى بالمادية وانما تتميز بكون بعض العناصر ــ مثل الصور الذهنية والمشاعر ــ لا تدخل الا فى تركيب العقول ، كما تتميز بفعل مختلف القوانين العلية • وعلى ذلك فان معطيات الحس نفسها عندما تترابط تبعا لقوانين الفيزيقا تكون الأشياء المادية، وعندما تترابط تبعا لقوانين السيكولوجيا تساعد على تكوين العقول ، وهى عندما تكون عقلية تقوم بمهام منها ما يسميه رسل بالسببية الذاكرية ،وهى نوع من الفعل عــلى البعد لأن الخبرات الراهنـــة تستتبع صورا ذهنية من الذاكرة • وبالرغم من أن رسل قد تنازل عن نظرية الاختزال (أو الرد) بالنسبة لطبيعة الأشياء المادية فقد احتفظ بها بالنسبة الى العقول • بالمعنى الذى يلغى فيه فكرة الوعى أو النفس من حيث هى كائن حقيقى قائم بذاته ، وبينما أخذ رسل من ناحية أخرى بالمذهب السلوكى ، فانه لم ينكر أبدا وجود حالات من الشعور لا تقبل التعريف بمصطلحات فيزيقية •

ونزوع رسل الىاستخدام نصل وليم الأوكامى لم ينشأ عن مجرد ولع بالاقتصاد الذهنى لذاته ، على الرغم من أن ذلك ربما لعب دوره ، وانما المبرر الرئيسى عنده لاستخدامه كان مبررا ابستمولوجيا وهو اعتقاده بأنك كلما سمحت لنفسك بافتراض وجود عدد أكبر من الكائنات ازداد خطر تعرضك للخطأ ، وهنـــاك كذلك الاعتبارات السيمية (أى الخاصة بالمعانى) التى ظهرت فى نظريته الشهيرة عن العبارات الوصفية المحددة ، وهى النظرية التى يعدها رسل من أهم اضافاته الى الفلسفة • ولقد وضع رسل لها تخطيطا اجماليا فى مقال بعنوان « فى دلالة الألفاظ على مسمياتها » التى كتبها فى عـــام ١٩٠٦ وأعيد نشرها فى كتـــاب « المنطق والمعرفة» ، وقد صيغت صياغة أكثر احكاما فىالمجلد الأول من كتاب « برنكبيا ماثماتكا » ، ثم شرحت بعدئذ فى كتاب « مدخل الى الفلسفة الرياضية » • وكانت المشكلة الفلسفية التى أثارت هذه النظرية هى اظهار كيف كان يمكن التكلم كلاما له معنى عن أشياء غير موجودة مثل « ملك فرنسا فى الوقت الحاضر » ، أو حتى عن أشياء لا يمكن أن توجد على الاطلاق مثـــل المربع المستدير كمـــا فى العبارة « المربع المستدير قول متناقض » ، وكان الحل الذى قدمه رسل هو أن التعبيرات التى فى مثل صيغة « كذا المضاف الى كذا » لا تؤدى أبدا وظيفة الأسماء على الأقل فى هذا الضرب من الاستعمال ، ولايلزم عن كونها ذات معنى أن هناك موضوعا تعنيه•وكان منهجه لاظهار ذلك هو تقديم قاعدة لتحليل الجملة التى ترد فيها العبارة الوصفية المحددة على نحـــو لا تبدو معه العبارة على أنها اسم من الأسماء ، ففى المثل المشهور الذى ضربه رسل وهو جملة « مؤلف ويفرلى هو سكوت » فان هذه الجملة تصبح فى تحليله ثلاث جمل معطوفا بعضها على بعض وهى :

« على الأقل شخص واحد كتب ويفرلى » ، « على الأكثر شخص واحد كتب ويفرلى » و « ليس صوابا أن ثمة شخصا ما كتب ويفرلى ولم يكن هو نفسه سكوت » ؛ ولكى تضع هذا القول فى صياغة رمزية كما يود رسل أن يصوغه ، نقول انه ذهب الى أننا لكى نقول ان الشىء الذى يحتوى على **س** يحتوى على **ص** عندما تكون **س** هى الصفة المتضمنة فى الوصف المحدد و **ص** هى الصفة المنسوبة الى الموصوف بها ، معناه أن نقول ان هناك شيئا ما هو **ق** ، وهذا الشىء الذى هو **ق** يحتوى على **س** ، وبالنسبة الى كل **ى** اذا كانت **ى** تحتوى على **س** ، فانها تتحد مع **ق** فى الهوية و **ق** تحتوى على **ص** ، وعلى ذلك فان أى وصف للموضوع يدخل فى المحمول ، وما يسميه رسل « الجزئى الخالص » يصبح هو قيمة المتغير **ق** ·

وهذه النظرية التى قيل عنها انها « نموذج للفلسفة » تعرضت حديثا للنقد ، على أساس أنها تجعل من العبارات الوصفية المحددة عبارات باطلة اذا لم تكن مشيرة الى شىء ، على حين أنها تكون أكثر ملاءمة للاستعمال العادى أن نقول عنها فى هذه الحالة انها لا هى صحيحة ولا هى باطلة·والاعتراض الأكثر جدية والذى لا ينقض صدق النظرية مباشرة بقدر ما يقلل من أهميتها،هو أن رسل خلال عرضه يفترض نظرة معينة فى طبيعة المعنى ، وهى نظرة يوحد فيها بين معنى الأسماء ودلالاتها · والمبرر الرئيسى الذى يجعل العبارات الوصفية المحددة وحتى أسماء الأعلام العادية مثل « هوميروس » و « نابليون » تتحول عنده الى محمولات هو أنها لا تضمن وجود ما تشير اليه ، وانه ليجوز دائما من الناحية المنطقية أنها لا تشير الى شىء ؛ بيد أنه اذا كانت العبارات التى ترد فيها تلك الكلمات عبارات ذات معنى ، فان رسل يرى أن تحليلها يجب أن ينتهى الى عبارات تحتوى على كلمات تسمى أعلاما مجردة يكون وجودها الفعلى مضمونا ؛ فالقيم القصوى لمتغيراته الوجودية هى ما يسميه منطقيا أسماء الأعلام ·

وذلك هو أساس مذهب الذرية المنطقية الذى وضعه رسل تحت تأثير تلميذه **فتجنشتين** فى السنوات التى تلت الحرب العالمية الأولى · وذلك المذهب هو أن العالم يتألف فى التحليل الأخير من وقائع ذرية ، وهذه الوقائع يميزها أنها تقابل قضايا أولية تقابلا مباشرا كما لو كانت صورا فوتوغرافية لها ، والقضايا الأولية هى تلك التى يعبر عنها بربط الحد الأدنى من المحمول بواحد أو أكثر مما يعد أسماء أعلام من الناحية المنطقية ؛ وان رسل ليستخدم منطقه مرة أخرى فى نظريته عن المعرفة فيميل الى الافتراض بأن أسماء الأعلام من الناحية المنطقية تمثل معطيات الحس ، ذلك لأنه من المقبول أن نبرهن على أن التعبيرات الاشارية التى تشير الى معطيات الحس هى وحدها التى لابد من نجاحها فى أن تشير الى موجودات فعلية · وربما يظن على أية حال أن المذهب كله قد فهم فهما سيئا مادام يبدو أنه لا يوجد مبرر قوى لأن نفترض أنه من أجل أن تكون العبارة الاشارية ذات معنى فانه من الضرورى أن يكون ما تشير اليه مضمونا ضمانا منطقيا ·

ولقد أعطى رسل نظريته مظهرا جديدا فى كتابه « بحث عن الصدق والمعنى » وذلك بالتوحيد بين الجزئيات والكيفيات ؛ وكان الدافع الى ذلك هو أن يتخلص مما اعتبره فكرة ميتافيزيقية عن الجوهر، ولذلك السبب اتبع **باركلى** فى النظر الى موضوعات الحس المشترك على أنها مجموعات من الكيفيات تتحد بوساطة ما قد أسماه « علاقة الحضور المتواقت » · ولقد ظلت هذه النظرية قائمة فى مؤلف رسل الأخير ، وهو كتابه الفلسفى الهام « المعرفة الانسانية ·· مجالها وحدودها » الذى يستمد أهمية كذلك من محاولته معالجة مشكلة الاستقراء ، آخذا بالرأى القائل بأن الاستدلال الاستقرائى لا يزال فى حاجة الى ما يبرره ؛ ويضع رسل مجموعة من المبادىء يرى أنها قد تكون كافية لهذا الغرض ، دون أن يدعى على أية حال أن أيا من هذه المبادىء يمكن التأكد من صحته ·

وعمل رسل فى ميدانى الأخلاق والفلسفة الاجتماعية والسياسية ليس ـ من وجهة النظر الفلسفية البحتة ـ على قدر من الأهمية يقارن بعمله فى المنطق ونظرية المعرفة · فلقد اقتنع بأن العبارات الأخلاقية ليست بذات صدق موضوعى ـ وتلك هى النتيجة التى يعترف رسل باعراضه عنها على أسس عاطفية ـ ولذلك السبب جنح الى القول بأن المسائل الرئيسية فى الأخلاق هى مسائل نفسية واجتماعية لأنها تدور حول ما يرغب الناس فيه وكيف يصلون اليه · وفى مجال التربية والسياسة يدافع رسل فوق كل شىء عن الحرية ، وعلى الرغم من معرفته الشديدة بالجوانب اللاعقلية فى السلوك الانسانى فان موقفه السياسى فى نواح كثيرة يذكرنا تذكيرا قويا بذلك الموقف الذى اتخذه جون ستيوارت مل ·

ها قد ظهر أن رسل غالبا ما غير آراءه الفلسفية ، بيد أن تناوله للفلسفة كان على قدر كبير من الثبات ، اذ كان هدفه دائما أن يحاول التماس مبررات عقلية للاعتقادات المقبولة سواء أكان ذلك فى مجال الرياضة والعلم الطبيعى أم فى مجال الذوق الفطرى · وكان شاكا دائما لا بالمعنى الذى ينكر به مزاعمنا فى القدرة على تحصيل المعرفة ، ولكن بالمعنى الذى يجعله يناقش هذه المزاعم ؛ وكذلك التزم منهجا واحدا هو المنهج الذى يبدأ بقضايا أقل استهدافا للشك محاولا أن يعيد بناء صرح المعرفة على هذا الأساس وبأقل قدر ممكن من الفروض؛وكان نتيجة لذلك أن أخذت تبريراته دائما صورة التحليل مع أنه لم يكن شغوفا بالتحليل من أجل التحليل ذاته ، بل من حيث انه منهج للبرهان فحسب · وعن هذا الطريق وكذلك عن طريق ما فى أسلوبه الأدبى من قوة ورشاقة ، ظل رسل فى أعلى المراتب من تقاليد التجريبية البريطانية ، تلك التقاليد التى جرى عليها هوبز ولوك وباركلى وهيوم ومل ؛ فان رسل هو مثلها البارز فى القرن العشرين ·

الرواقية : احدى الفلسفات التى شاعت فى الفترة الهلينستية ـ الرومانية ، أسسها **زينون** الكيتوى فى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد ، وتستمد اسمها من « الرواق » (وهو بهو ذو أعمدة) حيث كان يعلم فى أثينا ، واليه تعزى جميع النظريات الأساسية · ففى القرن التالى صاغ **اقريسيبوس** المذهب صياغته المحددة فى سلسلة طويلة من المؤلفات ، بيد أن الرواقيين لم يحفلوا من احداث التغيير فى مذهبهم داخل حدود هذا الاطار · وفى القرنين الثانى والأول قبل الميلاد أجرى كل من باناتيوس وبوسيدونيوس بعض التغييرات فى ابراز الجوانب الهامة وفى التفصيلات؛ وفى الامبراطورية الرومانية أصاب الرواقية تعديل آخر على أيدى **سنيكا وابكتيتوس ومرقص أوريليوس** لكنها فى جوهرها ظلت دائما المذهب الشامل الموحد الذى وضعه زينون وأقريسيبوس حتى ذوى بعد نهاية القرن الثالث للميلاد ·

قسم الرواقيون فلسفتهم الى المنطق (الجدل والخطابة) والأخلاق والطبيعة (وتشتمل على اللاهوت) وكانت هذه الأقسام متشابكة ومتوقفا بعضها على بعض ، ولكنها لم تكن متساوية فى الأهمية · وكان اهتمامهم بالمنطق قاصرا فى الأصل على ارهاف أدلتهم الخاصة بالدفاع عن مذهبهم ، أو كان بمثابة الحائط يحمى الحديقة أو القشرة تصون البيضة ؛ وأما علم الطبيعة فكان ، بمعنى من المعانى ، البداية والذروة فى آن واحد بالنسبة الى مذهبهم فى الأخلاق ، حتى لقد قال أقريسيبوس انه لم تكن هناك للعدالة نقطة بداية أخرى الا أن تكون من علم الطبيعة · وكان تعريفهم للسعادة (غاية الانسان) هو أن « تعيش على وفاق مع الطبيعة » ، وبعبارة أخرى فهم ـ مثلهم فى ذلك مثل معظم الاغريق ـ قد أقاموا فلسفتهم على تصورهم للطبيعة ؛ ومع ذلك فقد كان اهتمامهم بالطبيعة قاصرا على علاقتها وأهميتها بالنسبة الى الفعل الانسانى ، فكانت

الرواقية فى الأصـــل بمثابة مذهب فى الأخلاق يهيى له علم الطبيعة أساسه الذى يقوم عليه .

صاغ الرواقيون مذهبهم الأخلاقى استجابة لحاجات العصر ، ففى نهاية القـــرن الرابع تمخض انهيار دولة المدينة اليونية لا عن اضطراب مادى واقتصادى وســياسى فحسب بل فراغ أخلاقى كذلك ، وعبرت استجابة المدارس الفلسفية عن هذا الفراغ الأخلاقى ، فسمحت الأكاديمية للأخلاق بأن تنزلق الى الوراء وتحولت الى الشك ، وانشغل المشاءون بالبحث العـــلمى ، ورضوا فى مجـــال الأخلاق أن يكون هدفهم هو أكبر قدر ممكن من المنافع الانسانية ؛ أما الأبيقوريون فقـــد قالوا بمذهب اللذة الذى ينطوى عـــلى الانســحاب ، واستجاب زينون بأن صاغ للفرد فلسفة تضمن له السلامة دون أن يخرجه عن الظروف التى وجـــد نفسه فيها .

وكانت نقطة البداية عند زينون شبيهة بتلك التى وجدناها عند الكلبيين ، وهى الاعتقاد فى أن القلق والشقاء هما نتيجة البحث عن منافع وغايات للفعل البشرى مما لا يكون فى مستطاع الفرد أن يمسك بزمامه امساكا تاما ؛ فالصحة ربما تتدهور ، والثروة قد تزول ، والشهرة قد تضيع ، كل ذلك قد يحدث نتيجة لأسباب خارجية قادرة دائما على افسادها ؛ ولهذا فمحال على « المنافع » المادية أو الخارجية أن تكون هى الغاية القصوى لما هو خير ، والشيء الوحيد الخاضع لسلطاننا خضوعا تاما هو ما يتخذه العقل من اتجاه أخلاقى سليم ، وذلك هو الفضـيلة ؛ وحتى فى الفعل الأخلاقى فان نتيجة الفعل أو غايته ليست خاضعة لسلطاننا ، وفضلا عن ذلك فان هذا الاتجاه العقلى انما يقوم على المعرفة (فالشجاعة عندهم هى « المعرفة » بمـــا يخيف وما لا يخيف) . والسعادة عنـــد الرواقيين انما تتوقف على معرفة الانسان بما ينبغى فعله فى أية لحظة معينة ، فهذه المعرفة هى التى تهيىء للانسان سبيل أن يتخذ الموقف العقلى الصحيح تجاه بلوغه غايته ، ولم يكن التحقيق العقلى للغاية مرتبطا عند الكلبيين بالسعادة التى كانت تتوقف فحسب على الوظيفة الأخلاقية التى يؤديها الجانب العقلى من الانسان ، وقالوا ان الرجل الحكيم لا يحتاج الا الى ما يستطيع تحقيقه،وبهذا فهو لا يحقق الا ما يحتاج اليه .

تلك كانت العناصر التى اضافها الكلبيون الى المذهب الأخلاقى عند الرواقيين ، ولكننا لكى نفهم الروح الرواقى ينبغى علينا أن ندير أبصارنا الى تصور الكون عند الرواقيين . فالحقيقة كلها عندهم مادية سواء أكان ذلك فى العقل أم فى المادة ، ذلك لأن الرواقيين ذهبوا الى أن المادة وحدها يمكن أن تحرك أو تتحرك ، الا أن ثمة فارقا هاما بين القوة الفعالة وبين المادة المنفعلة ، فالقوة الفعالة كانت هى « اللوجوس » أو العقل الالهى الذى يدبر الكون؛ وان هذه القوة لتتغلغل حلال المادة المنفعلة تغلغلا لا فكاك لها منه،فتشكلها تشكيلا يصوغ الكون فى كل واحد عقلى حى له غاية ، وما الانسان الا جزء من أجزائه يتسق معها فى ذلك الكل الواحد ؛ وكان هذا اللوجوس هو نفسه النار الخالقة (أو النفس الحار) من بين العناصر التى هى جوهر النفس الانسانية . وكما أن العقل فى الكون هو كل ما يهم من حيث انه القوة الفعالة المدبرة فكذلك العقل فى الانسان ، والسعادة ينبغى أن تقوم عليه وحده . ولما كان العقل البشرى متجانس مع العقل الكونى، فان معرفة الانسان وواجباته لا تكون كاملة حتى تشمل الكون ومكان الانسان فيه ، لأنه اذا ما فهم عمل العقل فى الكون استطاع أن يوحد بين نفسه وبين غاية الكون وبهذا يصبح فى مقدوره أن يلائم بين طبيعته الخاصـــة وبين الطبيعة الكونية ، أو ـ بالعبـــارة الرواقية ـ أن يعيش على وفاق مع الطبيعة .

والعلم الطبيعى هو الذى يبرر سيادة العقل الأخلاقى وان لم يكن هو الذى يصف المجال الذى يمارس فيـــه ذلك العقل نشاطه ، لأن الرواقيين

التمسوا وصف هذا المجال عند علم النفس . ولقد لاحظوا بعض أنواع الاندفاع والنفور الطبيعيين التى اذا ما نميت اتجهت نحو غايات معينة ، وهى غايات يبدو بلوغها أو تجنبها أمرا طبيعيا بالنسبة الى الكائن البشرى كما أنها تنطوى على أفعال ملائمة من ذلك مثلا أن مبدأ الحياة جميعها - وهو تأمين الفرد لوجوده الخاص - يؤدى الى الاشباع المادى والخارجى ، كالصحة والراحة والثروة الكافية .. الخ . وان غريزة الابقاء على النوع لهى أساس الحياة العائلية ومن ثم فهى بصفة عامة أساس المجتمع والصداقة(وما يتضمنه ذلك من المسئوليات والواجبات،ويساعد الباعث العقلى على التأمل وحب الاستطلاع والفنون الجميلة ؛ ولما كان الانسان قد شكلته الطبيعة على هذه الصورة ، كان ميله الى تحقيقها واجتناب اضدادها متمشيا مع طبيعته ، وكانت بالتالى صورة ملائمة له،ولكن لما كانت هذه الصورة قائمة على فكرة طبيعة الانسان وحده وليس على طبيعته من حيث هو جزء من الكون،فان أهميتها تكون ثانوية بالنسبة الى الجانب العقلى ، فتلك الأهداف وان تكن تؤلف فئة من الموضوعات التى تصلح أن تكون وسائل ، اذ هى ذات قيم نسبية الا أنها تعد محايدة أخلاقيا لعدم توافر قيمة مطلقة فيها (وهذه هى القيمة الأخلاقية) . نعم قد تثبت قيمتها النسبية نتيجة لاستعراضنا للنفس الانسانية استعراضا عقليا ، فيصبح فى مستطاعنا صياغة القواعد العامة التى بمقتضاها نحقق ما نحققه من تلك القيم ونجتنب ما نجتنبه ، وذلك هو موضوع الواجبات «الملائمة» (فللرواقيين مصطلحهم الخاص) الا أن تحقيقنا « للوسائل » لا يمكن أن يكون خيرا ، كلا ولا الواجبات « الملائمة » يمكن أن تكون أفعالا كاملة ذلك لأن القاعدة العامة قد تخطىء فى بعض الأحيان . فمثل هذه الأفعال قد يؤديها رجل خير أو شرير على السواء ، أو قد تؤدى لعلة ناقصة أو خاطئة ، ونظرا الى الظروف الخارجية فليس فى مقدورنا دائما أن ننجزها كلها أو أن ننجز بعضها ؛ ومع ذلك فان « الوسائل » متضمنة فى الفضيلة لأنها أيضا تكون مادة الواجبات الكاملة (وان لم تكون الغاية من تلك الواجبات) ، فهى الميدان الذى تؤدى الفضيلة فيه وظيفتها ، ولكن الفضيلة وحدها هى الخير ، أما « الوسائل » كائنة ما كانت قيمتها فليست كذلك ؛ « فالوسائل » متمشية مع الطبيعة البشرية بيد أن الممارسة الصحيحة وحدها للاختيار الخلقى بين تلك الوسائل هى التى تجعل الانسان على وفاق مع الطبيعة الكلية . وهكذا احتفظ الرواقيون بما عند الكلبيين من اكتفاء ذاتى ،ولكنهم شأنهم فى ذلك شأن المشائين ، رفضوا أن يفصلوا الأخلاق عن الطبيعة البشرية .

وهذه العلاقة المميزة بين الفضيلة و « الوسائل » هى التى شكلت جوهر المذهب الرواقى وأدت الى قيام كثير من النقد وسوء الفهم. والذى أدى الى سوء الفهم هو اختلاف الرواقيين فى أى الجوانب يكون له الأهمية الكبرى ، كما أدى اليه كذلك حبهم للمفارقة ، اذ كانوا مغرمين بالتشديد على الأهمية المطلقة للعقل الأخلاقى وذلك عن طريق توكيدهم بأن ليس ثمة أنصاف مقاييس ، فاما أن يكون العقل الأخلاقى كاملا عند الانسان فتصح جميع أفعاله ، واما الا يكون كاملا فلا يصح من أفعاله شىء ؛ فالانسان عند الرواقيين اما أن يكون خيرا وحكيما الى الحد الأقصى واما أن يكون أحمق فدما ، فالأخطاء كلها أو الرذائل متساوية . وعلى الرغم من أن الرواقيين جميعا تقبلوا هذا الموقف الا أن بعضهم قد أكده أكثر من بعضهم الآخر ، وبخاصة أريستون (أحد تلاميذ زينون) الذى أدى موقفه الذى شذ به عن المألوف وأعنى به موقف عدم المبالاة الكامل « بالوسائل » ، أقول ان موقفه هذا أدى الى حد كبير الى حذف الجانب العملى من المذهب الرواقى . ولقد أظهر أقريسيبوس للمرة الأولى والأخيرة أن المفارقة القائلة بأن « الآثام جميعا متساوية » انما كانت تعنى أن الأخطاء الأخلاقية جميعها هى أخطاء على حد سواء عند مقارنتها بالفضيلة الكاملة ، أما اذا نظر اليها فى حد ذاتها كان بعضها أسوأ من الآخر . هذا ولم تكن مثيرات دوافعنا الطبيعية وما تنطوى عليه من واجبات

« ملائمة » بغير ذات قيمة في جميع الحالات ، فبعضها كانت له « قيمة » ظاهرة ولم يكن بد من تفضيلها على سواها ، وبعضها الآخر كان « معدوم القيمة » ولم يكن بد من « اهماله » ، ومنها ما هو محايد • وتكمن القيمة النسبية لهذه جميعا في منزلتها من فئتها التي تنتمي اليها فحسب (وأعني فئة الواجبات الملائمة) فالصحة لابد من تفضيلها بصفة عامة اذا لم تتدخل في الأمر اعتبارات خارجية ، كما أن الألم لابد من اجتنابه ؛ لكن قد ينشأ من الظروف ما يجعل رفض المفضل هو عين الصواب والعكس صحيح ، ذلك لأنه لا الصحة ولا الألم في ذاتهما بخير أو شر ، اذ أن الواجبات « الملائمة » تستمد قيمتها المطلقة من قرار العقل الأخلاقي وحده في كل حالة من الحالات ، على أن هذا القرار وان يكن خاصا بهذه الواجبات فذلك لا يمنع الانسان من الميل نحو هذا الطريق أو ذاك • ويبدو الموقف أكثر وضوحا في مناهج الرواقيين التربوية ؛ ذلك لأنه بينما كان يعد أحمق من لم يكن حكيما ، ففي وسع الحمقى مع ذلك أن يسيروا نحو الفضيلة (والواقع أن الرواقيين قاموا بمحاولة جادة لتتبع نمو الأفكار الأخلاقية في العقل البشري) ، فالحمقى يهتدون على طول الطريق بقواعد الواجبات « الملائمة » التي تحيطهم علما بمادة الأخلاق ، لكن الرواقيين ركزوا انتباههم على الأفعال كما تحدث فعلا ، وعلى ذلك فالقواعد تحتاج الى ما يفسرها في كل حالة من الحالات • وعلى ذلك فبرغم أن الحمقى قد يحققون نوعا من التقدم ، الا أنهم يظلون حمقى لكونهم معرضين للخطأ وللغواية ، الى أن يفهموا أن مبدأ الأخلاق الذي يوجه توجيها لا يخطيء قط انما ينبع من داخل ، وذلك هو حكم العقل حكما الهيا ؛ فينبغي عليهم أن يدفعوا في كل حالة من الحالات ما يجب عليهم أن يختاروه ولماذا يختارونه ، وتحقيقا لهذه الغاية ينبغي عليهم أن يفهموا فلسفة اللوجوس • وكل فرد على حدة يمكن أن يكون مالكا لزمام أمره ، ومع ذلك فمن الواضح أن معظم الناس ان لم يكونوا جميعا هم في طريقهم نحو هذه الغاية ما يزالون ؛ وعلى ذلك فان بانتيوس (١٨٥ ــ ١١٠ قبل الميلاد) وبوسيدونيوس (حوالى ١٣٥ ــ ٥٠ قبل الميلاد) بصفة خاصة ، عندما واجها جمهورا من الرومان يطلب مواجهة للمسألة أقرب الى الجانب العلمي من النظرية الاغريقية ، ركزا على القسم الخاص بالواجبات « الملائمة » بما في ذلك من توكيد للانسان من حيث هو كائن بشرى ، وعلى علاقته بالآخرين في المجتمع ، كما اهتما بدراسة الطبيعة البشرية وعلم النفس الانساني • وعلى ذلك استمد بانتيوس من الفضائل سلسلة من القواعد الأخلاقية والسياسية يهتدى بها في الفعل ؛ ولا يمكن أن يعني ذلك أنه قد اطرح الدراسة الأسمى ، دراسة الانسان في الكون ودراسة فلسفة اللوجوس ، وانما أدى ذلك في القرن الأخير قبل الميلاد الى النقد القائل بأن الرواقي لم يكن يقول شيئا يختلف عن الأخلاق المشائية ، والذى يكون صحيحا اذا اقتصر على هذه المرحلة الوسطى من الأخلاق الرواقية ، لكنه يكون هراء اذا تذكرنا أن هذه المرحلة محال أن تجلب السعادة التي هي في مقدور الانسان أن يحققها تحقيقا كاملا •

كان هذا الاطار الجوهرى الذى يشمل الغاية من الأخلاقي ومجالها هو الذى خلع الوحدة والشكل على فروع المذهب الرواقي المختلفة ، فلما كان شرط الفعل الصحيح في الأخلاق هو سداد العقل الأخلاقي ، فان الخطر الأكبر الذى يتهدد الأخلاق انما يأتي من الانفعالات باعتبارها اتجاهات الذهن اللاعقلية • ولقد صنف الرواقيون الانفعالات تحت الأجناس الآتية : اللذة والألم والرغبة والخوف ، ونظروا اليها جميعا على أنها صادرة عن الاندفاعات التي تثيرها دوافع خارجية وتطغى على الحكم السليم ؛ وذهب اقريسيبوس الذى أدى به مذهبه العقلي الى النظر الى جميع الأشكال الذهنية على أنها أحوال للعقل ، ذهب الى حد القول بأن الانفعالات عقل شرير ينشأ عن الأحكام الخاطئة • لكن هذه السيكولوجيا المربكة

قد نقدها بوسيدونيوس الذى كان هو أيضا قد جعل للعقل جانبا لا عاقلا لكى يفسر به الاشكال الخلقى ؛ أما عند الرواقيين فالانفعال يتضمن حكما ايجابيا لا يمكن اصداره الا اذا كان العقل فى حالة من الضعف ؛ وعلى ذلك كان لابد للانفعالات من أن تستأصل • وحاول الرواقيون فى تعليمهم الأخلاقى أن يوجدوا نوعا من العلاج الوقائى لهذا المرض العقلى ، لكنهم لم يطرحوا الوجدان من حسابهم ، ذلك لأن الرجل الحكيم قد يشعر بوجدانات سليمة مشتقة من حالته السليمة ، أما الوجدانات الآتية من مصادر أخرى فلم يكن يسمح لها بأن تغشى عقله أبدا • وفى السياسة كان موقف الرواقيين غريبا ، اذ كان عليهم واجب الاشتراك فى السياسة ما دام عليهم واجبات بازاء اخوانهم فى الانسانية ، ولكن الرواقية بقيت فى أساسها أخلاقا فردية على الرغم من نفوذ بانتيوس • وفى نهاية المطاف أفسح الواجب نحو الجماعة الطريق الى واجب الانسان نحو نفسه ، واتجه الرواقيون الى التفكير فى

مجتمع من الانسانية كلها يقوم على الفرد ، أو فى مجتمع من الحكماء يقوم على الطبيعة الالهية ، وعلى ذلك اتجهت السياسة عندهم الى أن تبقى عامة أكثر من أن تكون خاصة ، أو الى أن تنسحب الى مستوى أعلى كما فى حالتى سنيكا و م • أورليوس • وما دامت غاية الانسان تكمن فحسب فى الفضيلة أو فى سداد عقله الأخلاقى ، فانه اذا ما حدث أن نشأت ظروف خارقة تتهدد الفضيلة ، جاز عندئذ للرجل الحكيم أن يقدم على الانتحار ، فالحياة والموت سواء فى كونهما لا يحكم عليهما الا بالقياس الى غاية ؛ فالباب مفتوح دائما ، فما على الفرد الا أن يلبى دعوة الهدف الالهى فى الكون • ولقد جاءت فترات فى المذهب الرواقى أوشك فيها الانتحار أن يكون وسواسا متسلطا على الرواقيين ، برغم عدم ايمانهم بالحياة الآخرة •

وفى الفيزيقا لم يشغل الرواقيون أنفسهم بالبحث العلمى على الرغم من اهتمامهم بالطبيعة ، وحتى بالنسبة الى بوسيدونيوس الذى كان أوسع الرواقيين مدى وأقربهم الى العقل العلمى لم تحظ الظواهر الطبيعية باهتمامه الا من حيث هى ظواهر تبدى طبيعة الكون العقلية والغائية • وهذا ما نظر الرواقيون اليه بالشغف العلمى ولكن بنوع من الرهبة الدينية ، وبرهنوا على أن الكون كله مادى دون أن يكون فيه خلاء ، وأن كل شىء عبارة عن حال من أحوال الواحد الأول قد اتحدت فيه القوة والمادة المنفعلة ، أما القوة فهى العقل والله • وعلى أساس نظرية المزيج التى بمقتضاها تنتشر قطرة الخمر فى المحيط كله فتنتج تركيبة جديدة كل الجدة ، فكذلك ينتشر العقل الالهى خلال الكون جاعلا منه كلا عضويا ، فلا يوجد شىء دون أن يكون مصبوغا بالصبغة الالهية ، وعلى هذا فهم واحديون وحلوليون فى آن معا ؛ كما أنه لا يوجد شىء دون أن يكون موضوعا للقانون العقلى • ولقد استلزم هذا الموقف أولا القول بجبرية صارمة ، فالحوادث جميعا جزء من سلسلة لا تنفصم من العلة والمعلول،

وما المصادفة الا اسم يصدر عن الجهل الانسانى ، والامكان معناه أن الحادث المستقبل لا يتنافى مع قانون من قوانين الطبيعة المعروفة (قارن سبينوزا الذى ميز بين «الاتفاقى» و «الممكن» ولكن الكلمتين كلتيهما لا تدلان الا على الجهل الانسانى) • وثانيا فما دام الله هو الخير فان العناية تدبر الجميع من أجل خير الكل ، على أن ثمة درجات ، فاللوجوس يتفاوت فى درجة صفائه و « توتره » فى مختلف الكائنات (مثال ذلك الانسان والحيوان والنبات) اذ يسهم الجزء فى خير الكل ، وتسهم الكائنات الدنيا فى خير العليا مثل الحيوانات التى ليس لها عقل فعال قد خلقت لخدمة الانسان الذى له مثل هذا العقل • ولما كان قد تأيد موضع العقل الأخلاقى فى الانسان على هذا النحو ، فان نقاد الرواقية قد اخذوا من فورهم يشيرون الى صعوبتين ناتجتين عن موقفهم فى الأخلاق ؛ ففى المحل الأول أصبحت مشكلة الشر مشكلة حادة ، ولما كان الرواقيون قد ذهبوا الى أن معظم

الأشياء التي كانت تعد شرا هي في الحقيقة محايدة من الناحية الأخلاقية ، وأن الرذيلة وحدها هي الشر فقد اعترفوا بوجود الشر · وجاء تنوع أوجوبتهم المتناقضة دليلا على أنهم لم يعرفوا جيد المعرفة كيف يواجهون مشكلة الشر هذه ، وانا لنجد عندهم ثلاثة خطوط رئيسية سارت فيها براهينهم ا) أن الله محال عليه أن يخلق الشر من أجل ذات الشر ، وانما الشر هو النتيجة الناشئة عن المادة التي كان عليه أن يعمل فيها ، أو هو النتيجة الثانوية التي نشأت عن تدبيره للعالم · ب) أن الشر ليس من خطأ الله انما هو من سوء استخدام الانسان لما أنعم به الله عليه ، ذلك لأن الناس قد ترك لهم زمام فضيلتهم ورذيلتهم. ج) أن الشر ضروري(١) لكي يكون هناك خير طالما أن الأضداد لا تكتسب معناها الا من أضدادها (قارن أفلاطون في محاورة ثياتيتوس ١٧٦)(٢) من حيث انه عقوبة أو عظة أو امتحان للناس (٣) بتدبير فوق الادراك البشري من أجل خير المجموع · ثانيا أن الجبرية كانت متضمنة في الفيزيقا الرواقية ، كما أن الارادة كانت متضمنة في مذهبهم الأخلاقي · ولقد احتوى دفاع أقريسيبوس على التمييز بين العلة الخارجية الأولية التي تتقدم الفعل مباشرة وتكون جزءا من السلسلة اللامتناهية المؤلفة من العلة والمعلول ، وبين العلة الداخلية الأكثر أهمية والتي تكمن في طبيعة الشيء فاذا تحرك الحجر سقط الى أسفل بطبيعته الخاصة، لكن اذا كان المثير الخارجي بالنسبة الى الفعل الانساني يربطه بالسلسلة الجبرية ، فانه من داخل طبيعته الخاصة قادر على اتخاذ القرارات الخاصة بما له من فضيلة أو رذيلة · ومع ذلك فحتى على هذا الفرض ، فليس في وسع الانسان سوى أن يسير حر الارادة في طرق حددها له القدر ، والا فسينقاد في الاتجاه نفسه أراد ذلك أو لم يرد· طبيعة الانسان خاضعة لتوجيه الطبيعة وان كان في مقدور الانسان أن يوثق عرى الوفاق مع الطبيعة نفسها ، لأن سعادته الخاصة هي وحدها التي يستطيع أن يتحكم فيها ، اذ هو لا يتحكم في الدور الذي يؤديه من حيث هو جزء من الكون . ولقد أدت نظريات الرواقيين الفيزيقية بهم الى العرافة والتنجيم ، وكانوا الى أقصى حد يحسون أنهم أعضاء في كائن الهي يستطيعون خلاله أن يتناولوا بعطفهم سائر الكائنات جميعا ؛ وانا لنلمس شعورا دينيا عميقا بصفة خاصة في كلينثيز (وتمليذ زينون) وبوسيدونيوس ابكتيتوس و م · أورليوس ، اذ ظنوا جميعا أن الكون الحي ، مثله مثل العالم الأصغر أو الانسان ، له دورة لانهائية من التغير ، ولسوف تأتي فترة من « الاحتراق » فيها يتحول كل شيء الى النار الالهية فيصبح روحا خالصة ويختفي الشر ، ثم تصبح النار بدورها كتلة رطبة منها تبدأ بذور العقل في عمل دورة مماثلة ·

ولما كانت الفضيلة قائمة على المعرفة كان من المهام الرئيسية للمنطق الرواقي أن يمدهم بنظرية في المعرفة ، ثم لما كانت الحقيقة كلها مادية كانت المعرفة قائمة على الادراك الحسي ويتم اختبارها بوساطة العقل · وكان من رأيهم أن صور الأشياء المادية تنشأ عن العقل مباشرة ؛ وبعض هذه الصور ، وهي التي كانت تسمى « صورا قابلة للادراك » أو صورا ادراكية ، تطابق تمام المطابقة للشيء الحقيقي حتى لتقتضي تصديقا لا يقاوم من العقل عندما يكون في حالة سليمة · وهم يرون أن «الادراك» (وكانت الكلمة تعني «الاستحواذ» كما يستحوذ الفرد على شيء ما في قبضته) أو « المعرفة » الادراكية تجيء عقب هذا التصديق وتصبح معرفة مثل اليقين الذي لا يتزعزع عند الحكيم ، ولقد استثار ما في هذه العملية الآلية من ضعف شديد ما يستحقه من هجوم من الشكاك الذين لاحظوا أن ليس ثمة علامة يمكن تمييزها بين الادراكات الحسية الصادقة والادراكات الحسية الباطلة ، حتى ليجوز للادراكات الباطلة أن تكون كالأولى في كونها تفرض نفسها علينا فرضا ، وكذلك لاحظوا أن ليس ثمة معيار للحكم ، ولبث

هذا أضعف موضع فى المذهب الرواقى • ولقد قدم الرواقيون اضافات هامة الى دراسة القياس بسبب رغبتهم فى أن يجعلوا أدلتهم كاملة ، ولما كانوا تجريبيين ومهتمين أساسا بالأفعال الأخلاقية الفعلية كرسوا أنفسهم للقياس الشرطى الاتصالى والانفصالى الذى قاموا بتصنيفه كما كان ارسطو قد قام بتصنيف القياس الحملى ؛ ولما كانوا يعتقدون أن الكلام فكر فى هيئة صوت وأن الألفاظ تصدر عن طبيعة الأشياء فقد شغلوا أنفسهم بعلم الصرف — والى درجة كبيرة من الاهتمام — بدراسة النحو الذى يعزى الكثير من تقدمه الى المذهب الرواقى • وعندهم أن الحكيم الذى كان كاملا فى جميع الميادين هو كذلك الخطيب الكامل الذى يركز على الحق والدقة ويحيد عن الحيل العاطفية •

واغلب مكونات المذهب الرواقى ليست بالمكونات الأصلية ، بيد أنه فى محاولتهم توحيد الكثير من التفكير الفلسفى السابق ، بما فى ذلك نظريات غير متوائمة فى الظاهر ، فى مذهب جامع ، نتج شىء جديد • نعم ان كلا الدافعين : الدافع الى الشمولية والدافع الى الوحدة الداخلية والتماسك ، قد أنتجا محصولا كبيرا من المفارقات، ومع أن الرواقيين قد استغلوا هذه المفارقات — جريا على الطريقة السقراطية — لأغراضهم التعليمية الا أنها بقيت قائمة فى مذهبهم ؛ ولم يكن اصرارهم على مقدرة الناس جميعا لأن يحققوا سعادتهم فى كون مملوء كله بالنعم ، برغم اعترافهم بأن العالم ملىء بضروب الشقاء الانسانى ، أقول ان ذلك لم يكن بأهون متناقضاتهم ؛ ففى تاريخ المدرسة أن الحكيم كان يميل دائما نحو الاقتراب من المثل الأعلى ، ولكنه كان يظل دائما مثاليا من الوجهة العملية ، ذلك لأن الانسان وان لم يولد كاملا الا أنه فى مقدوره أن يصبح كذلك • والواقع أنه فى الرواقية المتأخرة ابان عصر الامبراطورية عظم الاهتمام بالأخلاق العملية ، وربما كان هذا المزج بين الأخلاق العملية وبين المثل العليا النبيلة هو الذى جعل الرواقية أكثر المدارس الفلسفية شيوعا وذيوعا لحوالى خمس أو ست مئات من السنين ، فلقد صمدت أمام كل من الهجوم المدمر الذى شنته عليها الأكاديمية الجديدة ، وأمام مذهب التلفيق من كل المذاهب ، وهو المذهب الذى أخذ به المتأخرون من الأكاديمية والمشائين • وعلى الرغم من أن أساس الرواقية الطبيعى واطارها العقلى كانا يونانيين ولا يمتان بصلة الى المسيحية ، فقد كانت هناك نقاط اتصال كثيرة بينهما فى الأخلاق حتى لقد قالوا عن سنيكا فيما بعد انه مسيحى متستر يراسل القديس بولس، كما ظهر ابكتيتوس فى منهاج التعليم المسيحى • وليس من السهل تتبع أى تأثير للمذهب الرواقى فى الفلسفة المتأخرة ؛ لكن هناك أوجه شبه بالرواقية يمكن ملاحظتها فى فلسفة سبينوزا •

روس ، سير وليم دافيد (١٨٧٧ —)

ولد فى بلدة تورسو فى مقاطعة كايثنس بأسكتلندا وكان رئيسا سابقا لكلية أوريل بجامعة أكسفورد؛ له شهرتان عالميتان متميزتان ، فهو أولا علامة أرسطى من المرتبة الأولى ، وطبعاته لكتب أرسطو فى «الميتافيزيقا» و «الطبيعيات» و «التحليلات» مع الشرح المفصل ومعالجة النصوص تعتبر من أكثر الأعمال أهمية عن أرسطو فى القرن العشرين • ويرجع اليه الفضل أكثر من أى فرد آخر فى صياغة الأخلاق الحدسية صياغة جديدة فى الزمن الحديث ؛ نعم كان برتشارد هو الروح المحرك فى احياء مذهب الحدس ، وهو المذهب القائل بأننا ندرك واجباتنا المختلفة — من حيث هى واجبات — ادراكا مباشرا دون أن نستمدها من أى مبدأ آخر كمبدأ المنفعة ؛ الا أن روس قدم أولا فى كتابه « الفعل الصواب والفعل الخير » ثم بعد ذلك فى محاضرات جيفورد التى جمعها فى « أساس الأخلاق » مذهب الحدس الذى كان سائدا فى جامعة اكسفورد فى الجزء الأول من القرن فى صيغته المذهبية الكاملة • فلئن كنا نستمد من برتشارد معظم التعاليم المميزة (لمذهب الحدس الأخلاقى) من ذلك مثلا المذهب

القائل بأن واجبنا هو أن نبدأ فى الفعل أكثر من أن ننجز نتيجة عملية بعينها ، كما أن من واجبنا كذلك أن نبدأ فى أداء الفعل الذى يبدو لنا من الناحية الذاتية على أن الفعل الذى هو واجبنا من الناحية الموضوعية ، الا أن بيان روس لهذا المذهب الأخلاقى نموذج للدقة والوضوح والاعتدال .

روسو ، جان جاك : (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) كاتب فرنسى ، قضى حياته متنقلا من بلد الى بلد ، ومن عقيدة الى عقيدة ، ومن عمل الى عمل ، ومن رفيقة الى رفيقة ، وغالبا ما كان فى صحة سيئة ، ودائما ما كان ضحية حسه المرهف ومزاجه العاطفى .

وتصور مقالاته الأولى الرجل الطبيعى على أنه مخلوق ذو غرائز خيرة وميول بسيطة قد أفسدته الحضارة وحرمته من السعادة وبخاصة حياة المدنية، والفوارق الطبقية ، والاستبداد الحكومى . كما مجدت روايته « الواز الجديدة » العاطفة والانفعال ضد ما شاع فى عصره من تحبيذ للعقل وضبط للنفس فكان انتشارها وتأثيرها مباشرين وواسعين. ولقد كانت روايته «اميل» التى ظهرت بعد ذلك ، وهى أعظم ما كتب فى التربية على الاطلاق ، أوسع تأثيرا وأدوم بقاء . وهى تذهب الى أن التربية يجب الا تكبح أو تطوع ميول الطفل الطبيعية بل يجب أن تشجعها حتى تنمو وتزدهر ؛ كما أن التعليم لا يجب أن يأتى من الكتب ومن الارشادات اللفظية ، بل من الأمثلة والخبرة المباشرة بالناس والأشياء ؛ والأسرة لا المدرسة هى الميدان الحقيقى للتعليم ، وأدواته هى الحب والتعاطف لا القواعد والعقوبات.ولا ينبغى أن يكون الدين مسألة عقائد ومعتقدات ونصوص وشكليات وانما هو أن يتغلغل فى القلب الشعور بالهيبة والعبادة ، ذلك الشعور الذى يوحى بالله الذى هو وراء عقولنا . هذا وقد قدم روسو الى العالم فى كتابه « الاعترافات » الذى نشر بعد وفاته ، أول صورة كاملة الصراحة عن النفس البشرية فى كل ألوانها المشرقة والمعتمة .

كان عمل روسو على جانب كبير من الأهمية التاريخية باعتباره أول هجوم للحركة الرومانسية على معقل المذهب العقلى الكلاسى فى القرن الثامن عشر ، بيد أن المؤلفات التى أشرنا اليها فيما سبق ليست مؤلفات فلسفية بالمعنى الضيق للكلمة ، فحقه فى أن يعد فيلسوفا يقوم على نظرياته فى الحكومة تلك النظريات التى نجدها (اذا استثنينا مقالاته الأولى) فى أعظم مؤلفاته وهو « العقد الاجتماعى » و « نظرات فى حكومة بولندا » . ولم يكن روسو مفكرا مذهبيا ، ولا حتى ممن يكتبون على نحو منظم مترابط ، بل جاءت كتابته مشحونة بالعاطفة مزدانة بالبلاغة ، ونظر الى المجتمع بومضات البرق كما نظر كارليل الى التاريخ .

ذهب روسو فى « العقد الاجتماعى » الى أن الحكومة لا يسوغها الا اذا ظلت السيادة فى يد الشعب ، فكل قانون لابد وأن يجيزه التصويت المباشر لجميع المواطنين . أما الديمقراطية النيابية فقد رفضها روسو ، ورأى أن ذلك النظام يعطى الأغلبية قوة مطلقة ، كما بذل عدة محاولات غير مقنعة لكى يشرح لماذا تجد الأقليات نفسها مضطرة الى الاذعان ، وهو يرفض أى تقييد على الأغلبية وأية فكرة عن الحقوق الفردية . وتبين روسو أن مثل ذلك النظام مستحيل التطبيق الا فى الدول البالغة الصغر (وكان هنا شديد التأثر بأمثلة دولة المدينة اليونانية والكانتون فى سويسرا) ، وقد التمس العلاج لضعف مثل تلك الدول فى الحكومة الاتحادية لكنه لم يفكر فى ذلك الحل أبدا تفكيرا تفصيليا .

وتطبيق القوانين على الحالات الخاصة يترك ـ فى رأى روسو ـ الى طائفة من الناس أسماها « الحكومة » التى يختلف دستورها تبعا لحجم الدولة وتبعا للأوضاع المحلية الأخرى . وينبغى التخلص من كل أنواع الجمعيات داخل الدولة حتى لا يجد الفرد شيئا يتنافس مع الدولة على انتزاع الولاء منه .

وهنا كان تأثير روسو عميقا فى التاريخ الأوربى وبخاصة فى الثورة الفرنسية ، وما يزال كتابه سندا فى الدفاع عن الديمقراطية ٠

على أن روسو كان على دراية تامة بالاعتراضات التى توجه الى الديمقراطية المباشرة ، وحاول أن يواجه هذه الاعتراضات، فالاعتراض بأن الديمقراطية غير قادرة على مداومة النشاط التشريعى واجهه روسو فيما يبدو بالاعتقاد بأن القوانين يمكن أن تكون قليلة وعامة ، وأن كثيرا مما نطلق عليه نحن اسم التشريع يمكن تركه الى « الحكومة » ٠ وثمة اعتراض آخر وهو أن الشعب قد يكون غير ملم بالحقائق وقصير النظر ولا يصدر عن العقل ؛ وعلاج ذلك عند روسو هو « مشرع » يكون شبه مقدس يضع مشروعات التشريع ثم يقنع الجماعة بسنها فى قوانين ٠

وبينما كان روسو يصوغ هذه المسائل انتهى الى فكرته الرئيسية عن « الارادة العامة » و « ارادة الجميع » ؛ أما الأولى فهى ارادة طائفة من الناس تتجه نحو أغراضها المشتركة ، وأما الأخيرة فهى مجرد حشد من الارادات الفردية الأنانية الخاصة ٠ ولهذه الفكرة وجهان منفصلان لكل منهما تأثير أكثر دهاء وأطول بقاء من النتائج الثورية الظاهرة التى تترتب على نظرية السيادة الشعبية المباشرة ٠

أولهما الرأى القائل بأن الدولة شخص ،وأن لها ارادة خاصة بها متميزة من ارادات مواطنيها الأفراد ومن حقها أن تجب هذه الارادات ؛ وقد كان هذا الرأى ارهاصا لعمل أكثر صعوبة واثارة للاختلافات وهو خاص بالشخصية المعنوية وعلم نفس الجماعة ، ومن الواضح أنه قد يؤدى الى النزعة الوطنية بما يكتنفها من روح صوفية وبما تقتضيه من حقوق لا حد لها فى ولاء الأفراد لها ٠

وثانيهما هو الرأى القائل بأن «الارادة العامة» معصومة من الخطأ فلا نستطيع أن نعد أى قانون تعبيرا عنها ما لم يكن ذلك القانون بحق فى الصالح العام ؛ وبذلك تصبح « الارادة العامة » فكرة مثلى،كل ما تستطيعه القوانين الفعلية ازاءها هو أن تدنو من تحقيقها ؛ فلئن كانت الديمقراطية المباشرة تجد ما يبررها فى الحجة القائلة بأنه اذا كان الشعب هو الذى يسن لنفسه القوانين التى يعيش فى ظلها فلن يفقد شيئا من حريته ، فان ما يبرر « الارادة العامة » هو الحجة القائلة بأنها موجهة الى الصالح العام الذى هو خير لى أنا (أو على الأقل هو الصالح الذى أكون ملزما أخلاقيا بأن أهدف اليه) ٠ فليس القانون أمرا يفرض علينا من الخارج ويصان بالقوة ، ولكنه صوت نفسى الأخلاقية السامية الصادقة ؛ وعلى ذلك فان الالتزام السياسى يمكن أن يكون (مثل عبادة الله) « حرية كاملة » ٠

ولكن ذلك لا يبين لنا لماذا تكون الديمقراطية ضرورة لنا ؛ فكما قال **سبينوزا** «اذا كانت القوانين صالحة فلا يهم من ذا الذى سنها » ، وهو رأى مهد الطريق الى نظريات كل من **كانت وهيجل** تلك النظريات التى جعلت الحرية والواجب شيئا واحدا، وجعلت القوانين والحق والعدالة شيئا واحدا ، مما أدى الى تمجيد الدولة من حيث أنها التعبير الأعلى عن الأخلاقية ٠

ولم يميز روسو تمييزا واضحا ، ولا هو وفق توفيقا ناجحا بين هذه الخيوط المختلفة ، وبذلك كان عمله هاما باعتباره منبعا للأفكار لا باعتباره نسقا من البراهين ٠

رويس،جوزيا : (١٨٥٥ ـ ١٩١٦) ولد فى كاليفورنيا، وهو أهم الناطقين بلسان **المذهب المثالى** فى أمريكا ابان الفترة الواقعة بين الحرب الأهلية والحرب العالمية الأولى ٠ وهو غزير الانتاج ، وقد كتب فى أسلوب دعا **سانتيانا** الى أن يصف مؤلفاته بأنها « كالنهر ابان فيضانه » ، ولقد سلم حتى سانتيانا نفسه بأن « بعض المبادىء

الواضحة والممكنات الأولية قد طفت . . تارة تظهر وجها وتارة تظهر وجها آخر كأنها شظايا الخشب طافية على النهر ابان فيضانه » . ولسوف نقصر أنفسنا على وصف اثنتين من هذه « الشظايا » .

أما أولاهما فيجوز أن نسميها « بمبدأ عمومية التطبيق » ، ذلك لأن رويس كان يتطلب دائما من أية فلسفة أن تكون قابلة للتطبيق على نفسها ، أعنى أن تكون صورة العالم التي تعبر عنها هذه الفلسفة بحيث تبرر وجودها نفسه تبريرا متسقا . وبهذا السلاح أراد رويس أن يعيب جميع الفلسفات المغايرة لصيغته الخاصة **بالمذهب المثالي** ، وبطريقة أكثر عنفا في حالة مذهب التطور **والمذهب البرجماتي** . ويذهب في أحد أدلته القوية التي يقيمها تأييدا لمذهبه في المثالية الى أنه هو وحده المذهب الذى يفى بما يتطلبه هذا المبدأ من انطباق الفلسفة على نفسها .

و « الشظية » الثانية هي مبدأ المثالية ذاته ، فلقد أكد رويس أن كل شيء ، « كل شيء » بالمعنى الحرفى لهاتين الكلمتين ، له كلا الجانبين : جانب «الذات » وجانب « الماهية » ، وباختصار أننا نستطيع أن نقول عن أى شيء كائنا ما كان انه اما « موجـود » واما أن « طبيعته » هي كذا . وفكرة رويس هى أنه ليس ثمة فلسفة تقنع اذا كانت مرغمة على أن تؤكد مجرد « الوجود » في مقابل عجزها عن تعيين « ماهية » ذلك الموجود ، فماهية أى شيء ان هى الا « معنى » ذلك الشيء . ويتبع ذلك عند رويس أن لب الفلسفة السليمة هو الدراسة الواضحة للمعنى ؛ ويقول رويس ان هناك نمطين من المعنى : خارجيا وداخليا ،فالمعنى الخارجي لأى شيء هو في العلاقات التى تربط بينه وبين سائر الأشياء . ولقد دافع رويس عما هو معروف بنظرية العلاقات الداخلية ، ولكن يجب الا نخلط هذا برأيه القائل بأن العلاقات التى تربط الشيء بسواه هى التى تؤلف معناه الخارجى ؛ وان فكرة رويس لتصبح أكثر وضوحا عندما يقول بأن معنى الشيء الخارجي يعتمد كلية على معناه الداخلى ، أى أن العلاقة التى تربط الشيء بسواه من الأشياء الأخرى تتوقف علىطبيعة الشيء نفسها، فما هو ــ اذن ــ معنى الشيء الداخلى ؟ واجابة رويس هى أن معنى الشيء الداخلى يتألف من الطريقة الخاصة التى بها « يجسد الهدف » ، فاذا ما سلمنا معه بهذا الجهاز التمهيدى ، مضى رويس يناقش فى اسهاب كيف أن تجسيد الأهداف هو العلامة على وجود « القوى العاقلة » ومعيارها ، ويبين أن الماهية الداخلية لأى شيء من الأشياء عقلية ، وتلك هى ترجمة رويس للمذهب المثالى .

فاذا كان كل شيء (بما فى ذلك الباطل والوهمى) يجسد الغرض ، فما هو معيار الصدق أو الحقيقة ؟ واجابة رويس هى أن المعيار الذى نختبر به الحقيقة هو أن نرى هل الهدف الذى نحن بصدده يتلاءم مع «مجموع ما يتصوره العقل» من أهداف للانسانية كلها ، فى الماضى والحاضر والمستقبل . وعلى ذلك فان « المطلق » عند رويس ــ أعنى«الحق الأقصى» عنده ــ هو مجموع ما يتصوره العقل من أهداف للانسانية كلها ؛ ولما كان رويس على علـم بأن النزعة المطلقة على أيدى الألمان قد أدت الى النزعة المضادة للفردية فى السياسة ، كرس كثيرا من الجهد للدفاع عن الديمقـراطية الفردية الأمريكية ، وذهب الى أن مثل هذا الدفاع يحتاج الى اقامة البرهان على حقيقة أشياء ثلاثة : الزمن والشر والحرية . وكون رويس يتمتع بعقل منطقى علىجانب كبير من الحدة (فلم تكن اسهاماته فى المنطق الرياضى عديمة الأهمية) انما يتضح بوجه خاص فى معالجته لهذه « البراهين » .

هذا ولابد من اضافة القول بأنجهود رويس لتفسير تعاليم الدين المسيحى ــ على أساس فلسفته ومن زاوية فهمه الخاص لدلالة العلم الطبيعى ــ كان لها تأثير كبير على رجال اللاهوت فى ذلك العصر .

رياضة : كانت الرياضة دائما موضع اهتمام شديد من الفلاسفة، لا من حيث موضعها الخاص بها فحسب ، بل من حيث أهميتها الحاسمة بالنسبة لمشكلة طبيعة وحدود المعرفة التي يمكن أن يكتسبها العقل الانساني عن طريق التدليل الخالص دون استعانة بالملاحظة أو التجربة • وليس من شك أننا لم نصل الى حقائق مثل ٢ + ٢ = ٤ الا في مجرى الخبرة ، غير أن هذه ليست حقيقة تجريبية بالقدر الذي تكون به حقيقة مثل : اذا وضعنا قطرتين من الماء فوق قطرتين آخريين من الماء كان الناتج بركة ماء صغيرة • فلئن كانت المعرفة الرياضية مشروطة بالخبرة ، فانها ليست قائمة على الخبرة ؛ فلسنا بحاجة الى ارسال بعثات الى أفريقيا لتتحقق من أن ٢ + ٢ = ٤ صحيحة هناك أيضا • وهكذا تبدو المعرفة الرياضية حالة من حالات المعرفة العقلية الخالصة التي تكتسب بالتفكير وحده وتكون مستقلة عن التحقيق التجريبي ، فهي ما تسمى بالمصطلح الفلسفي معرفة **قبلية** • وعلى هذا تبدو الرياضة تفنيدا للدعوى التجريبية القائلة بأن كل معرفة انما تقوم على الخبرة الحسية ، فهي مثل مضاد لا سبيل الى دحضه حتى أن من التجريبين جميعا لم يجرؤ أحد غير **جون ستيوارت مل** وحده على محاولة انكاره بأن زعم أن الحقائق الرياضية ليست في حقيقتها سوى تعميمات تجريبية متينة الأساس •

غير أن الرياضة تعد تحديا للفلسفة بطريقة أخرى ، اذ أن اكتشاف الموضوع الذي تدور حوله الرياضة مشكلة من أصعب المشكلات ؛ فما هو الرقم ٢ وما معنى اضافة ٢ الى ٢ ، لأن الرقم اثنين ليس بالتأكيد شيئا فيزيقيا ، والاضافة ها هنا ليست وضع شيء فوق شيء آخر كما نضع بيضتين فوق بيضتين ؟ وتقوم المشكلة أيضا بالنسبة للهندسة ، اذ لو فهمت النظرية القائلة بأن الزوايا الداخلية في المثلث تساوي زاويتين قائمتين على أنها تشير الى زوايا مرسومة على الورق ، لكاد يكون يقينا أنها كاذبة ؛ فما هي المثلثات والمستطيلات والخطوط والنقط التي تتحدث عنها الهندسة ؟

وليس غريبا حين نتأمل تلك الصعوبات أن نجد **أفلاطون** – أول فيلسوف رياضي عظيم – ينظر الى الرياضة باعتبارها المثل الأعلى لمعرفتنا عالما يتجاوز الحس قوامه كائنات معقولة لا يدركها غير العقل وحده ، كما أنه ليس غريبا أن يقبل **رسل** – في بداية حياته الفلسفية – موقفا مماثلا (لموقف أفلاطون) من حيث الجوهر • غير أن مثل هذا الرأي ليس مما يروق للذوق الفطري السليم ، وينبغي بالتأكيد على الفيلسوف التجريبي أن يجد بديلا عنه • وأشهر محاولة لايجاد بديل له في تاريخ الفلسفة قبل نهاية القرن التاسع عشر هي محاولة كانت ، ذلك أن مشكلة الرياضة كانت بالنسبة اليه مشكلة أساسية ، وعلى القارىء أن يرجع الى المقالة الواردة في هذه الموسوعة عن كانت اذا شاء الاطلاع على عرض لآرائه ، اذ أن هذه الآراء لا يمكن أن تذكر الا في سياق موقفه كله •

وفي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، وضع كل من **فريجه** في ألمانيا أولا ، ثم رسل بعد ذلك مستقلا عنه في انجلترا ، أشهر نظرية في الرياضة الحديثة ، وهي التي يطلق عليها عادة اسم «نظرية المنطق الرياضي» • ورأيهما – باختصار – هو أن الحدود الرياضية مثل العدد والجمع وما شاكلهما يمكن تعريفها في حدود منطقية خالصة ، وأنه من الممكن استنباط النظريات الرياضية من البديهيات المنطقية البحتة ؛ فالرياضة اذن امتداد **للمنطق** • وسنحاول الآن عرض تخطيط موجز لهذه النظرية •

نجح الرياضي الايطالي – بيانو في أواخر القرن التاسع عشر في اثبات أن حساب الأعداد الأصلية المتناهية يمكن اشتقاقه من خمس قضايا أولية أو بديهيات ، وثلاثة حدود لامعرفة هي : الصفر والعدد ، « وتال لكذا » • ومن الواضح

الآن أن الرياضة لا يمكن أن تكون استمرارا للمنطق الا اذا أمكن تعريف حدود الرياضة كلها بحدود المنطق ، وهذا معناه أنه على رسل وفريجه اللذين أقاما عملهما على ما جاء به بيانو ، تعريف « الصفر » و « العدد » و « تال لكذا » على أساس منطقي • وقد زعما أنهما قاما بهذه المهمة في نجاح : فريجه في كتابه « أسس الحساب » (١٨٨٤) ، وهو رائعة من روائع الكتابة الفلسفية تتميز بأنها ليست طويلة جدا وليست عسيرة جدا ؛ ورسل في كتابه « أصول الرياضة » (١٩٠٣) • والمصطلحات الرئيسية التي استخدمها رسل في تعريفه هي : « الفئة » ، و « ينتمي الى فئة » ، و « التشابه » ، وهكذا عرف العدد عامة بأنه : « فئة الفئات التي تشبه فئة بعينها » ، ولا نستطيع الآن أن نخوض في تفضيلات فنية ، والنقطة الرئيسية التي يجب ادراكها هي أن تعريفات المصطلحات الرئيسية في الرياضة قد وضعت بحيث يمكن اعادة كتابة أية قضية رياضية دون الاشارة الى الأعداد التي حلت محلها الاشارة الى الفئات ، وعضوية الفئات ، والعلاقات بين الفئات • وما من أحد يستطيع أن ينكر أن فكرة الفئة تنتمي الى المنطق •

ولكن اذا كان لابد من التوحيد بين الرياضة والمنطق ، فلا ينبغي أن نكون قادرين فحسب على رد مصطلح الرياضة الى مصطلح المنطق ، بل ينبغي أيضا أن يكون في مقدورنا استنباط بديهيات بيانو الخمس – أو أي شيء آخر نأخذه على أنه مجموعة من بديهيات الرياضة – من البديهيات المنطقية البحتة • وقد قام بهذه المهمة الجبارة فريجه في كتابه « أسس الحساب » ، وهوايتهد ورسل في كتابهما « برنكيبيا ماثماتكا » ، وهو أشهر كتاب في المنطق منذ «تحليلات» ارسطو • وقد يزعم كثير من الفلاسفة أن هوايتهد ورسل قد نجحا جوهريا في هذا المشروع ، وقد يرون أن النظرية المنطقية للرياضة قد استقرت ؛ ويزعمون أن الرياضة كلها قد ثبت أنها ليست غير توسع في طائفة من البديهيات المنطقية التي ليست بحاجة الى اثبات لخلوها من المضمون •

ويرد خصوم دعوى المنطق الرياضي بأنه ليست كل البديهيات المطلوبة خالية من المضمون الى هذا الحد • والصعوبات المتعلقة ببديهية الاختيار وبديهية الرد فنية الى الحد الذي لا يسمح بتفسير موجز ، بيد أننا نستطيع أن نعرض بايجاز « البديهية اللانهائية » • ان تعريف رسل للعدد معناه أننا حين نتحدث عن العدد ثلاثة فانما نتحدث عن الفئة التي تتألف من جميع الفئات ثلاثية الأعضاء ، وحين نتحدث عن العدد تسعة فانما نتحدث عن فئة الفئات ذات تسعة الأعضاء ، وهلم جرا • ولكن اذا لم يتضمن الكون غير ثمانية أشياء فحسب ، فان فئة الفئات التساعية الأعضاء ستكون فارغة ، فهي اذن فئة فارغة ، وكذلك بالنسبة لجميع الأعداد التي تزيد على ثمانية ، بحيث تصبح كافة الأعداد التي تزيد على ثمانية مساوية بعضها لبعض ومساوية أيضا للصفر ، وهذا قول غير معقول • ولكي يتحاشى رسل وهوايتهد الوصول الى مرحلة من مراحل تسلسل الأعداد الصحيحة المتناهية التي تصبح فيها تلك الأعداد جميعا مساوية للصفر ، أدخلا بديهية اللانهاية وهي التي تقول في الواقع ان هناك عددا لامتناهيا من الأشياء في الكون ، بيد أن هذه البديهية ليست صادقة صدقا بينا ، واذا كانت صادقة ، فانه ليس من الواضح أنها حقيقة منطقية • فهل يمكن التغلب على هذه الصعوبات دون التخلي عن دعوى المنطق الرياضي ؟ هذه مسألة ما زالت مفتوحة للبحث •

وأفضل النظريات البديلة المعروفة هي النظرية الصورية ، وهذه النظرية – كما وضعها أشهر أنصارها هلبرت – مؤداها أنه ينبغي النظر الى الرياضة باعتبارها حسابا مجردا حدوده التي هي الأعداد لا يوضع لها أي تعريف أكثر من كونها أشياء تتمشى مع البديهيات ، والشيء

الأساسى فى الرياضة هو الاتساق الذاتى ، وهى صفة صورية خالصة • ويزعم نقاد هذا الرأى أنه ينبغى اعطاء المصطلحات الرياضية أكثر من هذا المعنى الصورى الخالص اذا كان لابد للرياضة من أن تكون تطبيقية ـ ومن الواضح أن هذا ممكن، بل حتى داخل نطاق الرياضة نحتاج الى أن نقول أشياء مثل أن للعدد أربعة اثنين من الجذور التربيعية ، وهنا يجب أن تعطى كلمة « اثنين » أكثر من معنى صورى •

وليس ثمة اجابة متفق عليها بصدد المشكلات الرئيسية الخاصة بطبيعة الرياضة ؛ ولكن على الرغم من هذا الاختلاف يزداد الاحتمال كلما تقدم العمل على أنه من الممكن اعطاء تفسير للرياضة بحيث لا يتطلب منا ـ فى الوقت الذى نقبل فيه ما لها من طابع قبلى ـ أن نوافق على نظرة أفلاطونية تنطوى على بصيرة عقلية ثاقبة تنفذ الى عالم من الماهيات السرمدية التى تكون موضوعا للبحث الرياضى •

ريد ، توماس : (١٧١٠ ـ ١٧٩٦) مبتدع الفلسفة التى تتميز بكونها فلسفة اسكتلندية ، وهى فلسفة الادراك الفطرى ، وكان هو نفسه اسكتلنديا ، تعلم فى جامعة ابردين ثم عين أستاذا بهذه الجامعة أولا ثم بجامعة جلاسجو حيث خلف آدم سميث • كان ريد مثله فى ذلك مثل كانت قد حفزه الى موقفه الفلسفى المبتكر قراءته لمؤلفات هيوم معاصرة وصديقة الشخصى ، وبدا له أن النتائج الشكية التى وجدها عند هيوم كانت هى النتائج الصحيحة التى لابد من قبولها اذا ماسلمنا بالمقدمات التى بدأ منها هيوم • وكانت نقطة البداية هذه هى نظرية الأفكار ، وهى النظرية التى تذهب الى أن موضوعات العقل البشرى المباشرة ـ سواء كانت فى الفكر أو فى الادراك الحسى ـ انما هى كيانات ذهنية ذات خصائص مميزة تسمى بالأفكار ، وفى رأى ريد أن نقطة البداية هذه كانت شائعة عند جميع الفلاسفة المحدثين ومنهم على سبيل المثال **ديكارت ولوك وباركلى وهيوم** وذلك على الرغم من أن هيوم وحده الذى استخرج من هذه المقدمات النتيجة الشكية التى أدت اليها تادية صحيحة ، فهيوم هو وحده الذى اتخذ الموقف الصارم القائل بأننا اذا ما اقتصرنا فقط على كسب الأفكار المنفصلة غير المترابطة فانه لا يمكننا أن نحصل على معرفة مترابطة تجاوز نطاق تلك الأفكار • لكن نتائج هيوم التى أمعنت فى الشك كانت مما يتعذر قبوله ، اذ لم يكن فى وسع أحد أن يتشبث بها من أول الأمر الى آخره ، ولذلك ينبغى أن تنبذ المقدمات الأساسية ومنها نظرية الأفكار لأن ما يؤدى عن طريق الاستدلال الصحيح الى ما هو باطل لابد أن يكون باطلا ، وعلى ذلك هاجم ريد فى كتابه « بحث فى العقل البشرى » نظرية الأفكار على أنها لا هى نظرية واضحة وضوحا حدسيا ، ولا هى فرض موفق فى مساعدتنا على تفسير ما قد جاءت النظرية لتفسيره •

أودع ريد نظريته الخاصة فى المعرفة كتابه « مقالات فى قوى الانسان العقلية » وهو أشهر كتبه وفيه يعرض دراسة واقعية ، ولكنها ليست عقلية ولا تأملية على الاطلاق ، لموضوعات الادراك الحسى والذاكرة والادراك العقلى لتحل محل نظرية الأفكار • فهو يقول ان الادراك الفطرى هو « تلك الدرجة من الحكم المشتركة بين الناس الذين نستطيع أن نجادلهم وأن نبادلهم العمليات التجارية » ولكن ريد اعتقد أن « كل معرفة وكل علم يجب أن يقام على مبادىء واضحة بذاتها وأن كل من لديه ادراك فطرى يستطيع أن يكون حكما يعتد بحكمة بازاء مثل هذه المبادىء اذا ما أدركها بعقله ادراكا واضحا » • والمبادىء الأولى قد تكون ضرورية ـ كما فى الرياضيات ـ أو عرضية ، ويقدم لنا ريد قائمة بمبادىء الادراك الفطرى فى مجال المبادىء العرضية ، وهى قائمة شديدة الشبه بتلك القائمة التى قدمها **ج • ا • مور** فى مقاله « دفاع عن الادراك الفطرى » ، وهى تشتمل على (١) : « وجود كل شىء أكون شاعرا به » (٢) :

« ان الأفكار التى أكون شاعرا بها هى أفكار الكائن الذى أسميه نفسى وعقلى وشخصى » (٣) : « أن تلك الأشياء التى أتذكرها بوضوح قد حدثت فعلا » (٤) : « هويتنا الذاتية ووجودنا المستمر » (٥) : « أن تلك الأشياء التى ندركها ادراكا واضحا عن طريق حواسنا هى موجودة فعلا ، وهى موجودة على نحو ما ندركها » . فاذا ما شك أحد فى هذه المبادىء كان — بمقدار شكه هذا — غير قادر على اقامة علاقة عقلية مع غيره من الناس ، وان هؤلاء الفلاسفة من أمثال هيوم الذين يزعمون الشك فيها لايفعلون ذلك باطراد واخلاص . ويوجه ريد هجومه على مذهب الشك بطريقة شديدة الشبه بتلك التى يستخدمها المدافعون عن الادراك الفطرى فى العصر الحديث . وعمل ريد النقدى واضح وحاد فى جميع الحالات ، ولو أن آراءه الايجابية الخالصة لا تنبعث من كتاباته بمثل الوضوح الذى تظهر به مواضع التناقض ومواضع النقص التى يشير اليها عند كل من لوك وباركلى .

(ز)

زينون الاكتيومى : ولد فى كتيوم من أعمال قبرص (حوالى ٣٣٣ — ٢٦٢ قبل الميلاد) ، فيلسوف يونانى ومؤسس المدرسة **الرواقية** التى استمدت اسمها من الرواق (البهو ذى الأعمدة) حيث كان زينون يلقى دروسه ، ذهب الى أثينا فى عام ٣١٢ — ١١ فاستمع الى دروس بوليمون رئيس الأكاديمية ، ودرس الجدل على يدى ستيلبون وديودورس التابعين لمدرسة ميغارا ولكنه كان شديد التأثر بأقريطس **الكلبى** ، أما **أقريسيبوس** وهو الرئيس الثالث للمدرسة الكلبية فقد كانت غزارة انتاجه العظيمة وسلطانه النافذ ، سببا فى صعوبة تسلل تعاليم هذه المدرسة الى زينون ، بيد أنه ليس ثمة شك فى ان النظريات الأساسية وعلى الأقل مجمل المذهب انما تعزى الى المؤسس . نشأت فلسفة زينون عن القاعدة الأساسية فى المذهب الكلبى وهى الخاصة بالاكتفاء الذاتى للفضيلة ، ولكنه أدمج الكثير من المصادر الأخرى فى مذهب شامل مبتكر مستوعبا بذلك جميع أقسام الفلسفة . والى جانب المعلمين الذين سبق ذكرهم كان **سقراط** (على الأغلب بسبب **أعمال انتيستانس**)، كما كانت الأخلاق المشائية على أكثر ترجيح ذات أثر فى تفكير زينون . ولقد رفض زينون دعوة الملك انتيجونوس جوناتوس لزيارته فى مقدونيا — وكان من المعجبين به — ليكون ناصحا له فأرسل اليه زينون تلميذه برسايوس . وتشير الوثائق القديمة الى أن زينون كان من أصل فينيقى ، وأن كثيرين من خلفائه جاءوا من الحافة الشرقية للعالم اليونانى ، لكن المؤثرات الشرقية موضع للشك ، اذ أن الرواقية فى فكرها وروحها فلسفة هللينية .

زينون الايلى : فيلسوف يونانى وأحد أتباع **بارمنيدس** ، ازدهر فى اليونان حوالى ٤٥٠ قبل الميلاد ، ألف كتابا دافع فيه عن الوجود الواحد الثابت الذى قال به بارمنيدس ، وذلك باظهار أن الكثرة والحركة تؤديان الى نتائج متناقضة من الناحية المنطقية ، وتقدم الفقرة (٣) حجة نموذجية ضد الكثرة مؤداها أنه : « (ا) اذا كانت هناك كثرة وجب أن تكون الكثرة الموجودة كما هى تماما بلا زيادة ولانقصان ، بيد أن الكثرة اذا بقيت كما هى فانها لابد أن تكون محدودة . (ب) اذا كانت هناك كثرة فان الأشياء الموجودة تكون لامتناهية ، ذلك لأنه توجد دائما أبدا أشياء أخرى تتوسط بين الأشياء الموجودة ، ثم أشياء أخرى بين هذه الأشياء المتوسطة ، وهكذا تكون الأشياء الموجودة لامتناهية » . وأقام ضد الحركة أربع حجج متصل بعضها ببعض هى : الملعب ، وأخيل والسلحفاة ، والسهم الطائر ، والصفوف المتحركة ؛ ففى الحجة الأولى مثلا برهن زينون على أنه من المستحيل علينا أن نعبر الملعب ذلك لأنه ينبغى علينا أولا أن نعبره الى منتصفه ، وأن نعبر قبل ذلك ربعه وهكذا الى ما لا نهاية ، وعلى ذلك تكون المسافة غير متناهية ؛ وهذه الحجج التى أقامها زينون ضد الحركة افترضت أن المكان يمكن أن ينقسم الى أجزاء ، وأن هذه الأجزاء يمكن

أن تكون متماثلة مع أجزاء الزمان · ولقد اعتقد **الفيثاغوريون** أن الأشياء مؤلفة من وحدات منفصلة، ويظن كثير من الباحثين أن زينون كان يهاجم بصفة خاصة ذلك النوع من الكثرة الذى قالوا به ، ومع ذلك فان حججه ــ فيما يبدو ــ يصح أن توجه الى المذاهب التعددية الأخرى بصفة عامة · وكثير من هذه الحجج كان ينطوي على مغالطة ، اذ كان زينون قد فاته أن مقدار المتوالية الهندسية اللامتناهية يكون لامتناهيا اذا كانت النسبة المشتركة أقل من (١) · انظر أيضا **الايليون والفلاسفة قبل سقراط.**

(س)

سارتر ، جان بول : (١٩٠٥ ــ) روائى وكاتب مسرحي وفيلسوف فرنسى ، ولد فى باريس فى ٢١ يونية ١٩٠٥ ، وهو مؤسس « مجلة العصور الحديثة » ·

نشر كتابه الفلسفى الأساسى وهو « الوجود والعدم » فى عام ١٩٤٣ ، وعلى الرغم من أنه كتاب جد طويل الا أن المؤلف قد حدد مجاله تحديدا تاما ، وكتابه الرئيسى الثانى « الانسان » الذى يحتوى فى الواقع على آراء مؤلفة فى الأخلاق أعلن أنه وشيك الظهور منذ عام ١٩٥٥ ولكنه لم يظهر حتى الآن ، وكذلك مجلده الرابع والختامى لروايته التى تخيل فكرتها تخيلا مفصلا وهى المسماة « سبل الحرية » ، لم يعرض منه الا شذرات طويلة ظهرت فى مجلة « العصور الحديثة » · وتحتوى مؤلفاته المنشورة كذلك على دراسات فى التخيل وفى طبيعة الأدب ، كما تحتوى على قصص ومسرحيات ·

اشتهر سارتر من حيث هو فيلسوف بأنه « وجودى » ، ويميل الشراح الى أن يجدوا أسلافه العقليين فى **هيجل وكيركجارد** ؛ على أنه مما يدعو الى البحث أنه أقرب الى **فشته** فى الروح منه الى أى من الآخرين ، اذ يعالج فكرة الحرية الانسانية فى بعض الأحيان بوسائل قريبة ــ بشكل يدعو الى الدهشة ــ من تلك الوسائل التى تطرف فيها فشته وتخلص فيها من كل أنواع التحديد التى كانت تقيد تأكيد **كانت** على كرامة الفعل الحر ومنزلته اللتين لا نظير لهما · وعند سارتر ، وهو فيلسوف ملحد ، أن الناس هم الذين يخلعون على العالم ما قد يوصف به من النظام والمعنى ، ويبدو أن سارتر قد تأثر فى بعض المواضع بصورة انسان مثل بروميثيوس فى عالم لا يوجد فيه زيوس يشده بأغلال الى الصخرة اللهم الا أوهامه التى لا يرضى عنها كل الرضى ، وواجب الفيلسوف بازاء ماينجم عن تلك الأوهام من نتائج تربكه وتضلله (وسارتر هنا يكتب على غرار ما يكتب القصصى الحق) ، واجب الفيلسوف هو أن يساعد الناس بوساطة الفكر على أن يحرروا أنفسهم · وهنا يمكن ادراك نوع من القرابة بين طريقة سارتر وبين التحليل النفسى كما يمارسه أصحابه ، ولكن هناك مواضيع أخرى يبدو سارتر فيها أنه يعتبر هذه الحرية شيئا مفزعا يتمثل فى العبء الذى تلقيه على عاتق الناس ، وأعنى به عبء اتخاذ القرارات التى تأتى مضادة لما هو واقع فى الخارج ·

وان ما ينسجه سارتر من أنماط عقلية ــ نسجا يستمد خيوطه من فكرة الحرية ــ يوشك ألا يكون ذا طراز ثابت ، فأحيانا تكون الحرية اسما لحالة من الاستقرار والشفافية فى الحياة تنفلت دائما من الانسان فى سلوكه الخلقى لكنها ما تنفك تغريه بالدنو منها ، وفى أحيان أخرى تكون فى الواقع بمثابة العنصر الجوهرى للوجود الانسانى المتميز ، وتكون على سبيل الافتراض قابلة للتطابق مع « حرية الامكانيات المفتوحة » التى دافع عن حقيقتها وأهميتها فى العصر الحديث الأخلاقيون البريطانيون من ذوى العقول الميتافيزيقية من أمثال أ · أ · تيلر · و س · ا · كامبل ، وتكون فى مواضع أخرى قريبة من اسم يراد به صفة تصف الحياة التى تتجلى بالضرورة فى أى مجتمع يكتب فيه أدب عظيم يستمتع به قارئوه ، وفى موضع آخر (كما يدل عليه ما قد أسلفناه) تجيء فكرة الحرية دالة على معنى ميتافيزيقى هو عدم انفلاق

الكون الذى لا خالق له ، ولهذا فليس أمامه الا الجهد البشرى يستمد منـه أى طراز يتطرز به ، وفى لغة الميتافيزيقا التقليدية يكون معنى ذلك أن الناس أسباب أولية وليسوا أسبابا ثانوية ٠

ولئن انتمى عمل سارتر بمعنى من المعانى الى تقليد أولئك الذين وجدوا فى فكرة الحرية المبهمة والمحيرة ولكنها باعثة على النشـوة نقطة ابتداء فى البناء التأملى ، فقد تميز سارتر بلطافة الظلال التى تحمل قارئه على الاقتناع ، والتى اختصت بهـا تحليلاته الاستبطانية للمـواقف الانسانية ٠ ولئن لم يبحث سارتر على الاطلاق بأسـلوب الفيـلسوف النقدى « علمنا بالعـقول الأخرى » فان عمله يكشف عن حساسية غير عادية لمتاهات الوعى البشرى التى تشتبك فيها الخيوط ٠ ويميل سـارتر دائما الى مذهب الأنا وحـدية (نظرية انحصار الذات فى نفسها) فهو يجد فى صـور العلاقات بين النـاس فى المجتمع ، وهى ما قدره مارسيل تقديرا عاليا ، مصادر تهدد كيان الشخصية الفردية اذ أنهـا تهيىء أمام الانسان فرص خداعه لنفسه وفرص التخفى وراء قناع ، وان مسحة من التشاؤم لتسرى فى مناقشة سارتر للعلاقات الانسانية ، وهى مسحة تبدو فى كل من رواياته وكتبه ٠ بيد أن دقة تحليلاته توضح فى أفضـل حالاتها الأسلوب الذى تبدو أحيانا معه المشكلات الفلسفية النقدية مثل مشكلة « علمنا بالعقول الأخـرى » كأنما هى محلولة فى واقع الأمر ، وذلك عن طريق الوصف المستوعب المدعم ثم اعادة الوصف اعادة تستغرق مجال المشكلة التى تكون موضع البحث ٠

وكذلك حين يتعـرض سـارتر لموضـوع « فلسفة العقل » ترى دراساته فى الخيال وفى الأدب تساعد القارىء البريطانى المعاصر على تقدير الاضافة الحقيقية التى قدمها الكتاب من ذوى العقول المستقلة الذين يجرون على التقليد المثالى من أمثال ر ٠ ج ٠ كولنجوود ، الى مشكلات تلك الفلسفة ٠ وان مدى الأمثلة التى فى وسع سارتر أن يسوقها ليوسع من احساس القارىء بما يعنيه ذلك «العقل» الذى يتناوله تناولا فلسفيا ، ويعد سارتر بالنسبة الى أولئك الذى يرون أن عمل «فلاسفة العقل» عمل نقدى فى أسـاسه ، يعد تصويبا قيما من شأنه أن يصحح الاتجاه الى التقليل من شأن الشخص الذى يتصدون لتحليل ميوله الذهنية وأفعاله واختياراته وتأملاته وأحزانه ، فيصورونه قـزما من قش ، فالجهود التى كثـيرا ما تكون عشـوائية والتى يبذلها الناس لكى يكونوا على وفاق مع وجودهم ، وهى الجهـود التى يعبر عنها سارتر فى مؤلفاته ويشهد عليها ، هى أحـد عناصر المشهد البشرى التى لا يمكن للفيلسوف التحليلى أن يغض عنها النظـر ٠ وعلى ذلك فان نشر سـارتر لـكتابه « الانسان » لابد أن يكون مترقبا بكل حماسة ٠

وسارتر من حيث هو روائى ينقصه على الجملة ذلك الامتياز الكبير الذى نجده على سبيل المثال عند البيركامى فى رواية «الطاعون» (على الرغم من أن شيئا مما كتبه كامى لم يسبر أغوار الملل التى وصلت اليها سيمون دى بوفوار فى «حكام الصين» ١٩٥٤) ، وتشهد رواية سارتر « سبل الحرية » باستغراقه العميق فى الأمور السياسية وخصوصا مسألة الشيوعية كما تبدت للمفكرين الفرنسيين ؛ وعلى الرغم من أن المفكرين الماركسيين قد نقدوا أساليب الوجوديين نقدا شديدا الا أن سارتر نفسه فى بداية العقد الحاضر انحاز لنقطة الارتكاز فى الحزب الشيوعى وظل ثابتا على العهد حتى انعقاد المؤتمر العشرين للحزب ووقوع المأسـاة المجرية فى عام ١٩٥٦ ، والى هذه الفترة يرجع اختلافه مع كامى ، كما يرجع شغف كامى بدراسته المتعمقة للثورة من حيث أنها ظاهرة انسانية (الثائر ١٩٥١). ولاقى اتجاه سارتر نقـدا حادا من زميل سابق ودارس مثقف للماركسـية وهـو م ٠ موريس ميرلوبونتى ، الذى عقب على تحليل سارتر الممتاز للأخـلاق الستالينية فى (الانسانية والفزع) ١٩٤٨ بمقال فى الجدل بعنوان « مغامرات الجدل » ١٩٥٥ ، وعلى الرغم من أنهـا استهدفت سـارتر استهدافا صريحا الا أن قيمتها أكبر من أن تكون سريعة الزوال من حيث هى اضافة فى فهم معنى الجدل ودوره فى النظرية الماركسية وتطبيقها ٠

ويبدو ازدواج موقف سارتر نحو الحزب الشيوعي ذا دلالة عندما نحاول أن نفهم فكره ، ففي تأييده لقضاياه أراد سارتر أن يحرر نفسه من خداع الذات « الايمان الرديء » الذي اعتقد أنه داء متمكن من الأحكام الأخلاقية التقليدية • وبالاضافة الى ما تقدم ، فانه على الرغم من أن الماركسية ــ اللينينية نظرية جبرية ، فان لينين الذي أظهر نفسه في الخلاف ــ كالذي نشب مثلا حول معقولية فلسفة العلم الوضعية ــ أقول انه أظهر نفسه في صورة المؤيد الذي لا يلين عن العقيدة الماركسية الا أنه كشف كذلك في مجال العمل الثوري في العقد الثاني من القرن ، كشف عن شيء من الامكانيات الهائلة للفعل الحر الذي وضعت خطته وتم انجازه بعزم وتصميم • وهاهنا اجتمعت صورة « بروميثيوس المنتصر » بقوتها الجذابة فضمت تلك القوة الى قوة الصورة الأخرى التي هي صورة الانسان الكادح المعذب اللامنتمي •

وان تقديرنا تقديرا عادلا لتأملات سارتر ، مع ذلك المزج العجيب عنده بين الاستبطان المتطرف وبين النفعية الصريحة ، وبين توكيده لحياة الفرد الباطنة وثقته ثقة عمياء في امكانيات الابتكار الانساني في تغيير صورة العالم ، أقول ان ذلك التقدير العادل يجب أن ينتظر حتى ينشر كتابه في الأخلاق •

سانتيانا ، جورج : (١٨٦٣ ــ ١٩٥٢)

ولد في اسبانيا وذهب الى الولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٨٧٢ ، وتعلم في بوسطن ثم في جامعة هارفارد • وعلى الرغم من اسهام سانتيانا في تحرير كتاب « مقالات في الواقعية النقدية » الا أن فلسفته تعارض في أن تكون ممثلة لمدرسة واحدة •

كان سانتيانا **شاكا** لا يهادن في الشك ، ومع ذلك فان فلسفته في أساسها عبارة عن صيغة متطرفة للنظرية الافلاطونية عن الماهيات ، وهو باعتباره شاكا يؤكد أنه لا يمكن اقامة البرهان على وجود أي شيء من الأشياء ، وأن كل المعتقدات الخاصة بالوجود انما أقيمت على أساس من « الايمان الحيواني » اللامعقول • ومع ذلك فهو باعتباره واقعيا افلاطونيا يؤكد أن لدينا معرفة يقينية ثابتة وضعية عن عالم **الكليات** الموجودة وجودا حقيقيا وهي التي يسميها « ماهيات » ، أما القنطرة المفترضة بين هذين الجانبين من تفكير سانتيانا فهي الزعم بأن الماهيات (التي هي واقعية وغير واقعية في آن) ليس لها وجود في العالم الفعلي الخارجي •

ولقد استخدمت كلمة « واقعي » في الفقرة السابقة بالمعنى **الأفلاطوني** ، على أنه يجب أن يضاف أن سانتيانا بوجه عام لم يستعمل الكلمة على هذا النحو ، « فلان يكون الشيء واقعيا » معناه عنده أن يكون موجودا في المكان وفي الزمان • وهو يؤكد أن الحقيقة كلها مادية بهذا المعنى ولذلك تراه في مخططه الميتافيزيقي يجعل « عالم المادة » هو الواقعي أساسا ، وتبعا لهذه الطريقة من الحديث تكون الماهيات عقلية فقط ، وهكذا يحاول سانتيانا بطريقة مبتكرة أن يجمع بين **الواقعية والمثالية** •

وهناك في فلسفة سانتيانا اتحاد آخر غريب هو ذلك الذي يقيمه بين المذهب الطبيعي المتطرف وبين الرومانسية الجمالية المغرقة في الحساسية • فعلى الرغم من أن سانتيانا بوجه عام يعد فيلسوفا أمريكيا ، الا أن مزاجه مزاج اسباني وهو مزاج البحر المتوسط ولم يتجنس قط بالجنسية الأمريكية • ولقد حاول سانتيانا أن يكون « صارم الفكر » من الناحية العقلية ولكنه كان من الناحية العاطفية غاية في « اللين » ، أما فكرته الأساسية في الجماليات وهي أن الجمال شعور تجسم في موضوع ، فقد مكنته من التعبير عن كلا الاتجاهين • واستطاع سانتيانا أن يوحد بين أغلظ وصف طبيعي لما يوجد في المكان والزمان (حجارة النحت،

ولوحة التصوير ، والموجات الصوتية في الموسيقى) ، وبين أرهف تقييم للمضمون الفكرى فى العمل الفنى ، ولقد ساعده فى ذلك تمييزه الميتافيزيقى بين « واقعية » المادة و « مثالية » الماهية اذ كان هو نفسه شاعرا ذا موهبة عظيمة ، وكانت الخاصية الأدبية لنثره جد عالية بوجه عام ٠

وفى الدين أعلن سانتيانا مرارا مذهبه الطبيعى ومذهبه المادى مؤكدا أن جوهر الدين هو الأسطورة والشعر ، وعلى أية حال فقد كان سانتيانا من الناحية العاطفية تابعا للكنيسة الكاثوليكية الرومانية تبعية لا تردد فيها ، ولم يخف أبدا ازدراءه الشديد للعقيدة البروتستانتية، وفى مؤلفاته المتأخرة (على سبيل المثال فى « فكرة المسيح فى الأناجيل ») بين أن عقيدته الكاثوليكية أعمق من أن تكون عقيدة سطحية ، هذا وقد أمضى سانتيانا السنوات الأخيرة من حياته فى صومعة كاثوليكية فى روما ٠

سبنسر ، هربرت : (١٨٢٠ – ١٩٠٣) انجليزى ، قليلا ما يقرأ اليوم ولكنه نال شهرة كبيرة ذائعة فى الشطر الأخير من القرن التاسع عشر ، ففى كتابه « مذهب الفلسفة التركيبية » استعرض العلوم البيولوجية والاجتماعية بفكرة فلسفية عامة عن التطور باعتباره فكرة تضم أشتات تلك العلوم فى وحدة ، وعلى الرغم من أنه لا الفلاسفة ولا العلماء المعاصرون ولا الذين جاءوا فيما بعد وجدوا فى ذلك الاستعراض ما يكفى من حيث الدقة والوضوح ، الا أنه لاقى نجاحا وتأثيرا كبيرين عند كثير من أولئك الذين تأثروا بعلم الأحياء الداروني وبالمناهج الطامحة التى كانت ترمى الى ارتقاء العلوم الاجتماعية ٠

ذهب سبنسر فى كتابه « المبادىء الأولى » الى اننا لا يمكننا أن نحصل الا على معرفة بالظواهر ولكن فى مقدورنا مع ذلك أن نستدل على « ما لا يمكن معرفته »٠، وهو قوة لا تدرك هى مصدر الظواهر التى أهمها « قانون التطور » الذى صاغه سبنسر صياغة غامضة على النحو الآتى : «التطور هو تكامل المادة وما يصاحبها من تشتت الحركة تشتتا وتكاملا تنتقل المادة فى أثنائهما من حالة التجانس المفكك غير المحدود الى حالة اللاتجانس المتماسك المحدود » ٠ وفى مقال له بعنوان « التقدم : قانونه وعلته » عرف سبنسر التقدم كذلك بأنه الانتقال من حالة التجانس ، وهكذا وحد سبنسر بين التطور والتقدم توحيدا يدل على طابع فكره ، واستطاع أن يزعم « أن التقدم ليس غرضا من الأغراض،ولا هو شىء فى مستطاع الانسان توجيهه ولكنه ضرورة نافعة » ٠ وقد كان هذا التصور العام للتطور سابقا على نشر كتاب دارون ، كما كان قائما على عمل علماء الأحياء من الألمان الذين زعموا أن الطابع الذى يميز الأشكال العليا من الكائنات العضوية هو زيادة التخصص فى الوظائف وفى الأعضاء ٠

والحياة كما عرفها سبنسر هى المواءمة المستمرة بين البيئة الداخلية والبيئة الخارجية ، ولأن يحيا الكائن الحى معناه أن يكون قادرا على تكييف طبيعته الخاصة تكييفا مستمرا ليكون أقدر على معالجة بيئته،وتلك هى وجهة النظر الأساسية فى كتاب « مبادىء علم الأحياء » وكتاب « مبادىء علم النفس » الذى يتبع كتابه « المبادىء الأولى » فى الفلسفة التركيبية ٠ ولقد زعم سبنسر فى كتابه « مبادىء علم الأخلاق » زعما يتفق مع بقية فروع مذهبه، وهو «أن مبادىء الأخلاق قائمة على أساس طبيعى » لأن النتائج الأخلاقية تلزم عن قانون التطور العام ، فالانسان قادر على التغير بصور لا نهاية لها عن طريق التكيف مع الظروف وبخاصة التغير من الحياة الوحشية الى الحياة المدنية المستقرة ، وفى هذا التكيف يقمع الانسان سمات الأنانية القديمة ليطور سمات أخرى جديدة بوساطة ما عنده من مبدأ التعاطف ٠ وما المبادىء الأخلاقية الا القواعد التى تساعد على حياة الحضارة المتوافقة التى أعيد تنظيمها لتكون أكثر ملاءمة ، ويمكن الاعتراف بعنصر اللذة اعترافا مشروعا طالما أن « اللذة ترقى الوظيفة » وقانون التطور يؤكد أن الأفعال التى نجدها سارة هى

نفسها الأفعال التى تنحو نحو أن تكون ذات قيمة تجعلها صالحة للبقاء ؛ وما تزال محاولة سبنسر أن يستخلص نتائج الأخلاق من مبادىء التطور تجد لها مقلدين فى الوقت الحاضر ٠

هـ ع ·/·

سبينوزا ، بندكت دو : (١٦٣٢ ــ ١٦٧٧)
ولد فى امستردام من أبوين يهوديين كانا قد فرا من الاضطهاد فى البرتغال فى نهاية القرن السادس عشر ، وكانت أسرتاهما قد انحدرتا أصلا من أسبانيا ٠ وقد ربى سبينوزا ليتكلم الاسبانية والبرتغالية والعبرية ، ولكنه كان أقل الماما بالهولندية ٠ التحق بمدرسة يهودية عالية فى فى امستردام ، وتابع الدروس المألوفة بما فى ذلك دراسة التلمود وكتب موسى الخمسة ؛ وكان أحد معلميه واسمه الحاخام منشه بن اسرائيل هو الرجل الذى تفاوض مع كرومويل بشأن عودة اليهود ثانية الى انجلترا ٠ وفى سن الثامنة عشرة ، ذهب سبينوزا الى معلم هولندى يدعى فان دن اند بقصد أن يتعلم اللاتينية وأن يدرس « العلم الجديد » ؛ فدرس مؤلفات كوبرنيق وجاليليو وكبلر وهارفى وهوجنز وديكارت ٠

كان والد سبينوزا مبجلا وبارزا بين أفراد الجالية اليهودية ، وكان أكثرهم من المرتدين عن الكاثوليكية التى فرضت بالقوة فى أسبانيا ، وكانت هولندا ملاذا عاما للمضطهدين ، والى جانب الجالية اليهودية كانت توجد شيع بروتستانتية من جميع ألوان العقيدة ، وكان زعماء الجالية اليهودية بطبيعة الحال شديدى الرغبة فى أن يؤلفوا جبهة متحدة ، وألا يجلبوا عارا لجيرانهم الهولنديين بسبب أية علامة تدل على الاباحية أو الالحاد ٠ ويبدو أن سبينوزا كان يرغب فى الانصراف الى حياة هادئة فيذهب الى « كنيس اليهود » ثم يتابع دراساته ، وكان قد كون لنفسه نظرة ناقدة للتفسيرات المتواترة للانجيل ولكنه لم يشأ أن يقلقل عقائد الآخرين ٠ وحتى موت والده لم يرغمه أحد على الافصاح عن نزعته المضادة للمتواتر، لكنه عندئذ دخل فى قضية قانونية مع أخته غير الشقيقة حول أملاك أبيهما ، وبعد أن كسبها ، تخلى عن ميراثه ولم يأخذ الا « سريرا طيبا وملاءة له جيدة » ٠ وفى أثناء التنازع أثيرت عقيدة سبينوزا ومدى مسايرتها للمتواتر ، وعرض عليه زعماء معبد اليهود معاشا قدره ١٠٠٠ فلورين اذا هو تخلى عن فان دن اند وانضوى تحت لواء العقيدة ، ورفض سبينوزا فحرم من الكنيس وعلى أثر ذلك انتقل الى احدى ضواحي امستردام . ومجاراة للعرف اليهودى الذى يتطلب من كل رجل أن يتعلم حرفة ، أتقن سبينوزا فن شحذ العدسات وصقلها ، وأخذ يعتمد على هذه الحرفة فى كسب عيشه ، فكان يشتغل بها طوال النهار ثم يكب على دراسته فى الليل ٠ وفى هذا الوقت غير سبينوزا اسمه العبرى باروخ الى ما يقابله فى اللاتينية وهو بندكت ، وفى هذه الفترة ألف كتابه «رسالة موجزة فى الله والانسان وسعادته» ، وفى عام ١٦٦١ انتقل الى مسكن بمنزل صغير فى راينسبورج حيث كتب « رسالة فى اصلاح العقل » وهذا المنزل اليوم هو متحف سبينوزا ٠ وفى هذه الفترة أيضا تعرف سبينوزا على هنرى أولدنبرج وهو دبلوماسى ألمانى فى لندن وأحد أعضاء الجمعية الملكية ، ورسائلهما التى استمرت خمسة عشر عاما تلقى ضوءا على بعض النقاط العسيرة فى فلسفة سبينوزا٠ وفى عام ١٦٦٣ انتقل سبينوزا الى فوربورج على مقربة من لاهاى ، وكانت شهرته عندئذ قد عظمت ، وتألفت جمعية لدراسة كتاباته. واستجابة لالحاح أعضاء الجمعية سمح سبينوزا بنشر كتابه « المبادىء الفلسفية لرينيه ديكارت » مع تذييل فى « التأملات الميتافيزيقية » ، وسرعان ما ظهرت له ترجمة هولندية ، وأصبحت غرفته فى فوربورج مكانا يلتقى فيه الزعماء العقليون فى ذلك الوقت ومن بينهم هوجنز وجان دى ويت ٠ وفى عام ١٦٧٣ عرض الأمير الجرمانى على سبينوزا كرسى الفلسفة بجامعة هيدلبرج ولكن سبينوزا رفض عرضه اذ كان يرغب فى أن يتركوه ليتابع بحوثه « وفقا لتفكيره الخاص » ، وفى تلك الأثناء كان سبينوزا قد أوشك أن يكمل كتابه « الأخلاق » ولكنه أطرحه جانبا وبدأ يكتب

« الرسالة اللاهوتية السياسية » وكان ذلك بسبب الثورة العنيفة التى قام بها الغوغاء ضد آل دى ويت بعد أن هزم الانجليز الأسطول الهولندى ، اذ قيل ان دى ويت هو الذى جلب هذه الكارثة على الشعب الهولندى من جراء تسامحه فى الاباحية والالحاد . ولقد عرف سبينوزا الانجيل على أنه مصدر الحياة المعقولة وعقد النية على أن يبين أنه لا يجيز قط أعمال العنف والتعصب ، ونشر الكتاب ولكن رجال اللاهوت سرعان ما أدانوه .

وانتقل سبينوزا فى ذلك الوقت الى امستردام وما أن أكمل كتابه « الأخلاق » حتى عقد العزم على نشره فوشى به الى السلطات مما اضطره الى سحب الكتاب ، وبدأ فى الاشتغال بقواعد اللغة العبرية وترجمة العهد القديم الى الهولندية وكان القصد العملى من ذلك هو مساعدة رفاقه من المواطنين أن يصبحوا على معرفة بالانجيل الذى أسىء تأويله اساءة تدعو الى الأسف ، ولكن هذه المشروعات وقفت فجأة بموته المبكر فى سن الخامسة والأربعين .

أعلن سبينوزا فى أحد كتبه الأولى وهو «رسالة فى اصلاح العقل » أن القصد من كتابه أن يكون عمليا من أوله الى آخره وذلك بالكشف عن « حياة الانسان المباركة » ، واستتبع ذلك بحثا عن الشىء الذى « باستكشافه وحيازته يتاح لى التمتع بنشوة متصلة وسامية الى آخر الأبد » وهذه النشوة أسماها سبينوزا « الحب العقلى لله » وهو يتألف من الفهم الواضح لطبيعة الناس ومكانهم فى الكون، وكذلك من الفهم الواضح لطبيعة الكون ، والنشوة التى هى سمة جوهرية للحياة السعيدة ، وهذه الحياة السعيدة فاعلية لا غنى عنها من حيث هم كائنات بشرية . والمعرفة عند سبينوزا حال من صفاء الذهن يوصل اليها بتصحيح الفهم تصحيحا يعتمد على تخليصه من الأفكار الغامضة المبهمة التى تنشأ عن الخيال والادراك الحسى وعما يعوقه من تعلق بالأشياء لا يليق به ، ولهذه الأسباب يطلق على كتاب سبينوزا الرئيسى الذى هو رسالة ميتافيزيقية الى حد كبير اسم « الأخلاق » وفيه يظهر نظام الكون ومكان الانسان فيه على أنهما معقولان ، فالانسان الحر يجد سعادته فى تبينه أنه جزء من ذلك النظام المجبر جبرا يشمله بأسره ؛ فترى هذا الانسان الحر يمتعه أن يجد نفسه فى موضعه الحق وهى متعة تكون مصحوبة بفكرة الله أو الكون . وهذا هو حب الله بالمعنى الذى أراده سبينوزا لتلك العبادة .

فعندما يعمل العقل عملا جيدا موضحا أفكاره ومدركا لما تنطوى عليه تلك الأفكار ، فانه عندئذ يحصل على الأفكار الصادقة وعلى اليقين : « ان من لديه فكرة صادقة يعلم فى نفس الوقت أن لديه فكرة صادقة » (الأخلاق ، الجزء ٢ ، قضية ٤٣) . والأفكار الصادقة يعبر عنها تعبيرا ملائما فى تعريفات يمكن بعدئذ بسطها بطريقة استنباطية تجعل الرابطة بين كل قضية والتى تليها واضحة بذاتها وبذلك نصل الى نسق من القضايا الصادقة ، ومن يسر على هذا النهج يستمتع بمعرفة من المرتبة الثانية ، وهى المعرفة العقلية الاستدلالية (الأخلاق ، الجزء ٢ ، القضية ٤٠ ، الحاشية ٢) . وأما المعرفة فى أعلى درجاتها ، وهى التى من المرتبة الثالثة أى المعرفة الحدسية ، فتختص بالله وحده على الرغم من أن الناس قد يحققونها بقدر يسير ، وهى تحصل عندما نرى الروابط بين أفكار النسق بغير حاجة منا الى السير خطوة خطوة فى الاستدلال . والمرتبة الدنيا من المعرفة هى المعرفة التخيلية التى تجىء عن طريق الادراك الحسى والتخيل ، أو عن طريق العلاقات الغامضة الدلالة والرواية ، ففى الادراك الحسى تنفعل أجسامنا بأجسام أخرى ، وفى التخيل يولد فى الجسم أثر مشابه لهذا عن طريق التداعى . وعلى ذلك فان هاتين الحالتين تقعان فى الخبرة على أنهما جزء فحسب من العملية السببية المعينة ، وان بعض الادراك الحسى والتخيل قد لا يكون مخطئا فى ذاته الا أنه يؤدى الى الخطأ اذا لم يوضع فى سياقه الصحيح ،

وسياقه الصحيح هو أن مثل ذلك الادراك الحسي والتخيل ان هما الا حالتان من حالات الجسم وليسا بأجزاء فى نسق الأفكار ٠ وما الخطأ دائما الا نقص فى المعرفة وخلط فى الأفكار لا يرى على أنه خلط ، أما العلاقات الغامضة الدلالة فهى من قبيل كلمة « انسان » و « حصان » التى تمثل على نحو مبهم عددا كبيرا من الجزئيات ، وذلك بخلاف كلمة « بطرس » التى تمثل على نحو واضح فردا له عقل وبدن فى مكان بعينه من النظام المكان زمانى ؛ «فانسان» لا مكان لها فى نسق الأفكار ، أما « بطرس » فقد يفهم على أنه كائن ذو عقل وجسم فى نسق الأجسام – أو الأجسام ذوات العقول – المتفاعلة ٠

ويتالف كتاب « الأخلاق » من نسق من التعريفات والبديهيات والنظريات ، والتعريفات فى الجزء الأول أساسية وليست مشتقة من أية تصورات أساسية أخرى ، وهى مترابطة ومأخوذة معا كما أنها تشكل أساسا لعلم اللاهوت العقلى وعلوم العالمين المادى والعقلى ٠ ولقد عرف الجوهر بأنه « ما هو فى ذاته ومتصور بذاته » ، وعرفت الصفة بأنها « ما يدركه العقل عن الجوهر كما لو كان يؤلف ماهيته » والتعريف السادس يعادل بين « الله » وبين « الجوهر المؤلف من الصفات اللامتناهية» وهذهالتعريفات مأخوذة مع البديهيتين ٣ ، ٤ تنتج فكرة الله على أنه واحد ، لا متناه ، موجود بالضرورة ، يحتوى على الوجود كله ، وهو العلة الوحيدة لكل شىء موجود ٠ والبديهية ٣ هى بديهية العلية ، والبديهية ٤ تعطينا المعنى الخاص « للعلة » عند سبينوزا « فمعرفة المعلول تتوقف على معرفة العلة وتتضمنها » وهذا معناه أن العلاقة العلية عند سبينوزا هى علاقة المقدمة والنتيجة ، ولما كان الجوهر متصورا بذاته فهو علة ذاته ، أى أنه يوجد نفسه بنفسه وبهذا يكون موجودا بالضرورة ٠ ولا يمكن أن يكون هناك وجودان من هذا القبيل اذ لو كان هناك وجودان كان لابد لأحدهما أن يفهم على أساس الآخر أو كان لابد لكليهما أن يفهما على أساس شىء ثالث يكون عندئذ هو الجوهر ، وكل شىء ماعدا الجوهر « يتقدم بشىء آخر ، وعن طريقه يمكن ادراكه » وعلى ذلك فليس ثمة شىء خارج الجوهر ٠

وليس الجوهر لامتناهيا فى كونه كل ما هو موجود فحسب بل هو لامتناه فى كونه كذلك ظاهرا فى صفات لامتناهية،كل صفة منها تتبدى فيما لا نهاية له من «حالات» تكون موجودة « فى الجوهر ومتصورة به » تحت واحدة من صفاته.غير أننا لا نعلم من بين العدد اللامتناهى من الصفات الا اثنتين هما الفكر والامتداد ، وعلى الرغم من تعريف الصفات بأنها «ما يدركه العقل عنالجوهر» فهى ليست عقلية وانما هى مدركة عن الجوهر ، وهى مدركة عن الجوهر كما لو كانت امتدادا لماهيته ، ولقد افترض الفلاسفة خطأ أن الفكر والامتداد جوهران وعلىذلك خلقوا لأنفسهمبأنفسهم مشكلة هى كيف يفسرون الرابطة بين الأشياء التى « ليس بينها شىء مشترك ، ولهذا فلا يمكن تصور أحدها خلال تصور الآخر » (الأخلاق ، الجزء الأول ، البديهية الخامسة) ٠ والفكر والامتداد صفتان من صفات الجوهر الواحد ، وهما لا يتفاعلان بل يتشكل كل منهما فى صور لامتناهية من حالات تتزامن فى الحدوث ، وأهم حالات « المعية فى الحدوث » نجدها فى الكائنات البشرية حيث تتوازى الأحداث العقلية مع الأحداث الجسدية ؛ وما العقل الا « فكرة الجسد » ٠

ومجموعة الحالات الامتدادية هى ما تكون الكون فى مجمله ، وهى تدرس على مستويات مختلفة فى علوم الهندسة والميكانيكا والأحياء ، ففى الهندسةتستخدم أفكارالنقطة والخط والسطح، وفى الميكانيكا تدرس الأجسام الصغيرة والحركة والسكون ، وفى الأحياء تكون فكرة النزوع فكرة أساسية فهى « الجهد الذى يحافظ به كل جسم على وجوده الخاص » وهو فى الأجسام البشرية جهد

مصحوب أحيانا بالوعي وذلك حينما يسمى بالرغبة. وان هــذه العــلوم لتقوم على أســاس ثابت هو فكرة الجوهر الميتافيزيقية تحت صفة الامتداد. ولم يقدم لنا سبينوزا بسطا لهذا التصوير تحت صفة الفكر كالذى قدمه بالنسبة لصفة الامتداد ؛ بيد أن ذلك هو ما كان سبينوزا يأمل فى اعداده ، ففى المدخل الى الجزء الثالث يقول « سوف أنظر الى الأفعال البشرية كما لو كنت أنظر الى الخطوط أو السطوح أو الأجسام » وتماما كما أن الجسم البشرى يوصف على أساس « الأجسام الصغيرة » التى يتفاعل بعضها مع بعض فتتحدد حركاتها بالحركات الســابقة عليها ؛ فكذلك العقل البشرى يوصف على أساس الفعل والانفعــال والأفــكار الكاملة ، كما يوصف الحادث العقلى على أســـاس الحادث السابق عليـــه . وماهيـــة الفرد هى فى نزوعه ، وتماسك أجزاء الجسم يقابله وعى العقل بوحدته الخاصة به وباتحاده مع الجسم .

ويمــكن التعبير عن الفــروق بين الأجسام البسيطة بدرجات من الحركة والسكون ، كما يمكن التعبير عن الأجسام المركبة بحركتها وسـكونها مضافا اليهما حركة أجزائها وسكونها ، أما الفروق بين العقول فيمكن أن يعبر عنها بدرجات الكمال والوضوح اللذين لأفكارها . والانسان الذى تكون أفكاره واضحة هو الذى يقال عنه انه حر وفعال بالمعنى الذى تكون فيه أسباب افعاله داخل طبيعته الخاصـــة بقدر ما تسمح بذلك طبيعته المتناهية ، ذلك أن أسباب الفعل لأى كائن متناه محال أن تكون كلها موجودة فى طبيعته الخاصة ، فجسمه جزء من نظام مكون من أجسام متفاعلة ، وفى جميع تفاعلاته مع غيره من الأجسام تكون حالته هى حصيلة الأثر الذى ينجم عن طبيعته الخاصة وطبائع الأجسام التى تفعل فيه . والانسان الحر تكون لديه فكرة تامة عن حالته الخاصة اذ يتصورها فى مثل هذه الحصيلة من مجموع الأثر ، وعلى الرغم من أنها قد تكون حالة مؤلمة ، فان الانفعال الملائم يكون هو انفعال الفرح لأن الألم سيبدو له واقعا موقعه الصحيح . واذا كان الألم قد نتج عن فعل كائن بشرى آخر فان الانسان الحر سوف لا يلومه ولا يكرهه ، فالحب هو « الفرح مصحوبا بفكرة عن موضوع ما » و « الكراهية هى الحزن مصحوبا بفكرة عن موضوع ما » والانسان الحر الذى ينظر الى جميع الناس على أنهم أجزاء من النظام الجبرى لا يشعر الا بالنشوة ازاء معرفته حتى ليستحيل عليه كراهية أحد من الناس .

والفــكرة الهامة فى تفسير الأفعال الانسانية كمـــا فى تفســـير أى حادث آخر هى فـــكرة السبب وليست فكرة الغاية ، والمثال الأثير لدى سبينوزا على الخطأ هو اعتقادنا فى حرية الارادة ؛ فالانسان يكون على وعى « بأفعاله » بيد أنه يكون جاهلا بأسباب هـــذه الأفعال ، ولهذا تراه يقول انه قد اختار حرا أن يفعل على هذا النحو لكن هــذه العبارة ليست سوى اســـم لحالة الغموض التى تكتنف أسباب « أفعالنا » فتجعلها خفية علينا الى حد كبير ، وقد وضعنا كلمة « الفعل » بين قوسين لأن الناس الذين تكون أفكارهم غامضة وقاصرة تسـمى فى الاصـــطلاح الاســـبينوزى « انفعالات » ، والتفسيرات الخاصة بأفعال أمثال أولئك الناس انما يبحث عنها فى الظروف المحيطة بتلك الأفعــال لا فى طبيعتها الخاصة . وهناك ثلاثة انفعالات أولية هى : الرغبة التى هى النزوع، والفرح الذى هو انتقال الكائن العضوى الى حالة أعلى من حالات الكمال ، والحزن الذى هو انتقال الى حالة أدنى ؛ وتتركب من هذه الانفعالات الثلاثة جميع الانفعالات الأخرى ، فضلا عن أفكارنا عن الأشياء التى قد تكون متصلة بطريقة ملائمة أو غير ملائمة . ولأن ينتقل الانسان الى مرحلة أعلى أو أدنى من مراحل الـكمال ليس معناه أن يصبح أفضل أو أسوأ بالمعنى الأخلاقى ، بل معناه أن يكون أكثر أو أقل فاعلية ؛ فالانسان ذو الأفكار القاصرة انسان سلبى لأن ما يفعله يعتمد على ما يحدث له لا على حقيقة طبيعته كما هى ، فهو « أقل فى مراتب الحقيقة » من الانسان الفعال ،

وشخصيته تكون كأنها الظل ولا تجد التعبير عنها في حياته ٠

ونظرية سبينوزا فيالأخلاق – بناء علىذلك – نظرية نسبية وطبيعية ، « فنحن نسمي خيرا ما نعرف تمام المعرفة أنه نافع لنا » (الأخلاق ، الجزء ٤ ، احالة ١) أما هو في ذاته فليس خيرا ولا شرا ، وترى الانسان ذا الأفكار الكاملة يربط كلمة خير ربطا ملائما بما يزيد من مقدرته على الفعل ، أما الانسان السلبي فيربطها بما يرى – خطأ – أنه وسيلة لتحقيق أغراضه ، اذ أنه بهذا انما يضع الانفعال في غير موضعه رابطا اياه بالأشياء بدلا من أن يراه في موضعه الصحيح في جوانب حياته العقلية المتصلة اتصالا عليا بعضها مع بعض ؛ والمدح والذم متساويان في عدم انطباقهما على الفعل الانساني على الرغم من أنهما قد يستخدمان على أنهما سببان في التأثير على أفعال أولئك الذين تقع علينا مسئولية سلوكهم ٠ وليس للرجال الأحرار ما هو أنفع من الحياة في مجتمع من رجال أحرار ، وعلى ذلك فان «الانسان الخير » عند سبينوزا سيكون خيرا بالمعنى المألوف لهذا الكلمة ، فهو سيحاول بطبيعته أن يعمل على أن يكون الأخرون أحرارا وحكماء ، مراعيا في ذلك أن الكراهية والنفور لا يجديان في معاملة الناس كما انهما لا يجديان فيعلاقتنا معالصخور والأحجار .وهو يعلم أن الشيء الوحيد الذي يستحق أن يسعى اليه هو المعرفة ، وأن تحصيلها في صحبة الآخرين أفضل له من تحصيلها وهو منعزل ، ولكنه يعلم أيضا أن كل كائن آخر له نزوعه الخاص به ولا يهم ما قد يكون مخطئا فيه من أفكار عن كيف يكون من الأفضل له أن « يبقى على حياته » اذ أن حقه في الابقاء على حياته مساو لحق الرجل الحكيم في ذلك ، ولهذا ترى الرجل الحكيم متسامحا مع الآخرين لا يتدخل في معتقداتهم ما دامت لا تضر سواء في السياسة أو في الدين ٠ وهو يرى أن العقيدة الدينية تكون حسنة ما دامت تعمل على الحياة الفاضلة ، وأن النظام الاجتماعي يكون كذلك حسنا اذا حقق للمواطنين الذين يعيشون في ظله أمنا ، وقوى « حقهم الطبيعي في أن يعيشوا ويعملوا بغير اضرار بأنفسهم أو بالآخرين » ؛ وما دام الناس يتفاوتون كمالا تفاوتا فيه كل درجات الكمال كان لابد لبعضهم أن يطيعوا أولي الأمر ، ولهذا كان من أهم الأشياء بالنسبة الى رجال اللاهوت والقادة المدنيين أن يفهموا شروط الحياة الفاضلة ٠

ولئن كان الاستياء لا يليق بالنسبة الى الناس فهو أكثر ألف مرة في عدم لياقته بالنسبة الى الله ، فالله فوق الخير والشر ، وعلى الرغم من أنه علة الكائنات الكاملة والناقصة على السواء فان قدرته ظاهرة في كليهما على حد سواء ، والعاجز بدنيا أو عقليا انما يكون على ما هو عليه بسبب المكان الذي يحتله في نظام الكون ، فالله لم يحاول ثم أخفق في أن يخلق انسانا كاملا « فالمادة بالنسبة له لم تكن تعوزه لخلق كل شيء من أعلى الى أدنى درجة من درجات الكمال ، أو لكي نتكلم بطريقة أكثر صوابا نقول ان القوانين الخاصة بطبيعته كانت من الكثرة بحيث تكفي لخلق كل شيء يمكن أن يتصوره العقل اللانهائي » (الأخلاق ، الجزء الأول ، التذييل) فيجوز للرجل الحر أن يحب مثل ذلك الله وأن يعبده ، وهو الرجل الذي يرى أنه من غير اللائق أن يتوقع من الله أن يحبه في مقابل ذلك وأن يهتم باحتياجاته وبتعيين ما يحق له من ثواب وما يحق عليه من عقاب ٠ فالانسان الذي يحب الله لا يرتقب الحياة الأخرى ، فربما كانت هذه الحياة الدنيا حياة نعيم اذا ما فكرنا بطريقة كاملة ، لأننا عندئذ قد نفكر في أفكار الله ونشارك الله في غبطته بمعرفة ذاته ، أي أن نشارك في « الحب الذي يحب الله به ذاته » ؛ والى هذا القدر قد يكون الخلود نصيبنا ٠

ستروسن، بيتر فردريك : (١٩١٩ –)
زميل بكلية الجامعة باكسفورد،شهر أكثر ما شهر

بما ألفه فى فلسفة المنطق ، وفى كتابه « مدخل الى النظرية المنطقية » ١٩٥٢ ناقش طبيعة المنطق الصورى العامة ، مهتما بصفة خاصة بعلاقة النظم الصورية بما يجرى به الحديث العادى فى لغته « غير الصورية » ؛ وبصفة عامة اتجهت هذه المناقشة الى اظهار أن الهوة بين الكلام الصورى واللاصورى أوسع مما يظن أصحاب الدراسات التقليدية عن طبيعة المنطق • وفى بحثين مهمين عن « الصدق » نقد ستروسن نظريات الصدق السيمية والتطابقية ، وبسط وجهة النظر القائلة بأن قولنا عن جملة انها « صادقة » لا يؤدى مهمة تقريرية ولا وصفية ، بل يستخدم ليؤدى فعل اثبات أو تأييد بالنسبة لعبارة ما • وفى بحث له بعنوان « فى الاشارة » نقد ستروسن نظرية رسل الشهيرة الخاصة بالعبارات الوصفية ذاهبا الى أن عبارة مثل « ملك فرنسا الحالى اصلع » تسبق بفرض تفرضه هو وجود ملك فرنسا أكثر مما تقرر ذلك الوجود • وأحدث كتب ستروسن هو كتاب «الأفراد : مقال في الميتافيزيقا الوصفية» ١٩٥٩ ، وفيه يدرس الوسائل التى تميز بها الأشياء الفردية بكل صنوفها تمييزا فعليا ، ويخلص الى أن تعيين موقع الأجسام المكانى والزمانى أساسى بالنسبة الى جميع ما لدينا من وسائل لتعيين موقع جميع أنواع الأشياء • وهو يسمى هذه الدراسة بالميتافيزيقا الوصفية فى مقابل الميتافيزيقا التأملية ، وهى فى رأى ستروسن تعنى عناية كبرى باقامة مذاهب تصورية جديدة •

ستيفنسون ، تشارلس لزلى : (١٩٠٨ —)
فيلسوف أمريكى وأستاذ بجامعة ميتشجان ، يعرف أحسن ما يعرف بكتابه « الأخلاق واللغة » (١٩٤٤) الذى يقدم فيه شرحا مفصلا للنظرية الانفعالية عن معنى الحدود الأخلاقية • وهو رأى تلع اليه هيوم وذكره اجمالا الوضعيون المناطقة ، لكنه لم يسبق له أن لاقى مثل هذه العناية فى معالجته ؛ والذى يريد أن يقوله ستيفنسون أساسا هو أننا بقولنا عن شيء ما أنه خير فانما نعنى أننا راضون عنه ، ونحاول أن نجعل الآخرين يحسون ازاءه بنفس الرضى • ويذهب ستيفنسون كذلك الى أننا فى مجرى الحديث الأخلاقى نستطيع أن نقوم بمحاولة استمالة الآخرين لكى يتفقوا معنا بيد أن الدليل المنطقى لا يجوز تطبيقه على مثل ذلك الحديث ؛ ولا شك فى أن الكتاب بمثابة الشرح الكلاسى للمذهب الانفعالى فى الأخلاق • وبحث ستيفنسون عن « التعريفات الاقناعية » المنشورة فى مجلة « عقل » Mind كان له كذلك تأثير كبير ؛ ففيه يحاول ستيفنسون أن يدلل على أن التعريف غالبا ما يكون محاولة مستترة لوضع الشيء المعرف فى عبارة مقنعة أو غير مقنعة • ولقد كتب ستيفنسون كذلك عددا من البحوث فى علم الجمال ، وعلى الرغم من أن كتابته تجرى مع تيار التراث الأمريكى الا أنها تدل بوضوح على تأثره بالفترة التى قضاها دارسا بجامعة كيمبردج بانجلترا عندما كان فتجنشتين يدرس هناك •

سدجويك ، هنرى : (١٨٢٨ — ١٩٠٠)
فيلسوف انجليزى ، أستاذ كرسى نايتبردج للفلسفة الأخلاقية بجامعة كيمبردج منذ عام ١٨٨٣ حتى وفاته ؛ كان طوال حياته الرشيدة يمثل رجل كيمبردج ، وكان نتاجا يحمل طابع تلك الجامعة بأكمل معانيه • كتب فى الاقتصاد كما كتب فى الفلسفة وكان عضوا مؤسسا لجمعية البحث فى الروحانيات كما كان أول رئيس لها •

والكتاب الذى يذكر به سدجويك هو « منهج علم الأخلاق » الذى نشر فى عام ١٨٧٤ ولكنه نقح ووسع فى الطبعات التالية ، وفيه اتخذ سدجويك موقف مذهب اللذة فى المنفعة ولكن بعد أن تعرف على جوانب المشكلات الأخلاقية المتعددة تعرفا أكثر وضوحا ؛ وبعد أن عالج المشكلات التى أثيرت معالجة أكثر احترافا عما هو شائع • فبعد أن أنكر سدجويك امكان تعريف المصطلحات الأخلاقية بمصطلحات غير أخلاقية مضى فى قوله

بأن الأخلاقية مؤسسة على حدس أخلاقي قبلي مؤداه « أننا ينبغي أن نسعى الى اللذة » لأن اللذة هي الخير الوحيد الأسمى ، وكل معرفة أساسية أخرى في الأخلاق انما تبحث طريقة توزيع اللذة توزيعا أمثل ؛ وهكذا نرى أن الحالات المتشابهة ينبغي أن تعالج معالجة متشابهة وأن « الخير لأي فرد من الأفراد ليس بذي أهمية أكبر ، من وجهة نظر الكون ، من الخير المماثل له بالنسبة الى أي فرد آخر » • ومن هذه النقاط الأساسية يستخرج سدجويك مبدأ الاحسان ومؤداه أن «كل فرد ملزم أخلاقيا بأن يراعي الخير الخاص بأي فرد آخر بمقدار ما يراعي الخير الخاص به »،وعند سدجويك أن الناس في مجال العمل انما يتأثرون في أخلاقهم بقواعد السلوك لا بمبادىء عامة هي مبادىء مذهب اللذة العامة • وهو نفسه راغب في قبول هذه القواعد السلوكية على أساس أنها وسائل تؤدي الى الغاية النفعية ، لكن هذا الموقف يعقده أن سدجويك وجد نفسه مضطرا لأن يسلم بالمبدأ القائل بأنه «ليس من المعقول بالنسبة لي أن أضحي بسعادتي من أجل غاية أخرى » اذ أنه مبدأ يراه واضحا بذاته ، وهو نفسه مذهب الأثرة العقلي في الأخلاق • وكان سدجويك على وعي تام بالمباينة الظاهرة بين هذا المبدأ وبين المبدأ الآخر ، وأعني به مذهب اللذة العامة الذي هو الشق الثاني الذي يدافع عنه ، وهو يرى أن هذه المباينة هي المشكلة الأساسية في الأخلاق ، ولكنه يعود فيجد نفسه غير قادر على أن ينكر في اخلاص لا المبدأ الخاص بمذهب الأثرة ولا المبدأ الخاص بالاحسان. وهل يحل هذه المعضلة بافتراض أن الكون قد نظم تنظيما من شأنه أن الأثرة والاحسان العام لا يكون بينهما تعارض قط ، واننا نستطيع أن نتبع مبدأ الاحسان واثقين من أننا لن نجور بهذا على المبدأ العقلي الخاص بمذهب الأثرة ، وهكذا يحاول سدجويك في حرصه على أن يصون أوجه الحياة الأخلاقية كلها ، يحاول التقريب بين عدد من المواقف التي ينظر اليها عادة على أنها متعارضة تعارضا جوهريا ؛ فهو نفعي ومن القائلين بنظرية الواجب ، وهو أناني ومن القائلين بمذهب التعميم الذي يشمل العالم كله • ولم يستطع أحد أن يتقبل هذا الوضع كما عرضه سدجويك ، لكن اعترافه النافذ الصريح بفضائل الآراء المتعارضة هو الذي يعطي الكتاب الكثير من قيمته •

سقراط : (٤٦٩ ـ ٣٩٩ قبل الميلاد)

فيلسوف يوناني من أثينا ، لا نعلم عنه شيئا مؤكدا الا أن بعض الكتاب أعطونا عنه أوصافا ، وأن هؤلاء الكتاب أبعد ما يكونون عن المؤرخين المدققين ذوي الضمائر من أمثال ثيوكيديدس.ولم يترك سقراط كتابات خاصة به وربما لم يكتب شيئا على الاطلاق ، وكل معلوماتنا الصحيحة عنه والخاطئة قد جاءتنا عن طريق أرستوفان وأكسانوفان وافلاطون ممن عاشوا في هذا الجزء أو ذاك من سنوات عمره ، أو عن طريق أرسطو الذي ولد على الأرجح بعد حوالي ثلاثة عشر عاما من العام الذي ، تبعا لرواية أفلاطون ، حوكم فيه سقراط وحكم عليه بالموت « لافساده للشبان وعدم اعتقاده في آلهة المدينة » •

١ ـ شهادة أرستوفان : ان الحقيقة الوحيدة التي يشترك فيها جميع هؤلاء الكتاب الأربعة هي أنه كان يوجد هناك فيلسوف يسمى سقراط ، وأما ما عدا ذلك فان صورة سقراط كما يقدمها أرستوفان في مسرحية « السحب » لابد من رفضها رفضا باتا لأنها لا تحتوي على شيء يتفق مع أقوال الثلاثة الآخرين ولا على شيء شخصي أو غير مألوف، بل تكاد تبدو على العكس من ذلك هي نفسها الفكرة العامة عن السوفسطائي في ذلك الوقت خلع عليها اسم « سقراط » ثم قنعت بقناع يشبه الملامح التي أجمع القائلون على أنها هي ملامح سقراط الحقيقي•

٢ ـ شهادة أكسانوفان : لدينا «ذكريات سقراط» لأكسانوفان وهو كتاب يقع في حوالي ١٨٠ صفحة،ويحتوي أساسا على محاورات قصيرة

مســـلية بين سقراط ومختلف الأفراد الآخرين يقول أكسانوفان انه كان حاضرا فى بعضـــها ، وكذلك يحتوى الكتاب على « دفاع سقراط » وهو عبارة عن تقرير قصير عن المحاكمة التى لا يزعم أكســانوفان عــلى أية حال أنه قد حضرها ، وعلى فصل « فى الاقتصاديات » وفيه يناقش سقراط تدبير المنزل ، ويحتوى على «المادبة» وفيها يصور حفلا كان سقراط حاضرا فيه • وعلى الرغم من أن أكســــانوفان كان مؤرخا جادا فى بعض مؤلفاته الأخرى ، الا انه من الواضح تمــاما أن كتاباته السقراطية قصص خيالية تجسد شذرات من الحق، وترقى الى أن تشبه الحقيقة بفضل الحيلة التى لجأ اليها الراوى بقوله « لقد كنت موجودا هنــاك » فلا ينبغى تصــديقها الا حيث تتفق مع ما يقوله افلاطون وأرسطو •

٣ ـ شهادة أرسطو : ويعطينا أرسطو الذى حاول من حين لآخر ان يكون مؤرخا للفلسفة ، أكثر الروايات رجحانا عن فكر سقراط :

شغل سقراط نفسه بمكارم الأخلاق حتى اصبح فى هذا المجال أول من أثار مشكلة التعريف التـــام ••• كان طبيعيا أن يبحث سقراط عن الماهيـــة لأنه كان يسعى الى اســـتدلال قياسى ، و « طبيعة الشيء فى حقيقته » هى نقطة البدء فى الاستدلالات القياسية ••• ان شيئين قد يعزيان حقا الى سقراط وهما الأدلة الاستقرائية والتعريف التام ، وكلاهما يتعلق بنقطة البدء فى العلم ، بيد أن ســـقراط لم يجعل المعنى الكلى أو التعريفات موجودة وجودا مستقلا • (أرسطو : الميتافيزيقا ، مقال م ٤ ترجمة روس) •

وهذا يعزو الى سقراط ما يأتى :

١ ـ أنه شغل نفسه بمكارم الأخلاق •

٢ ـ أنه كان أول من أثار مشـــكلة التعريف •

٣ ـ أنه بحث عن الماهية أو عن « ما هو الشيء » •

٤ ـ أنه سعى الى الاســـتدلال القياسى ، وهذا معناه أن يحصل على البراهين اليقينية •

٥ ـ أنه استخدم أيضا الأدلة الاستقرائية.

٦ ـ أنه لم يجعل الكليات أو التعريفات مستقلة فى وجودها •

وسادس هذه النقاط التى ناقضها افلاطون سوف ننظر فيها قرب نهاية هذا المقال ، أما النقاط الخمس الأخرى فقد أيدها أفلاطون تأييدا قويا ولم يناقضـــها أكسانوفان ونتيجة لذلك يحسن بنا قبولها •

٤ ـ شهادة أفلاطون : وصورة سقراط كما رسمها افلاطون هى الى حد كبير أكثر الصور غزارة وشمولا ، وسقراط هـــو المتحدث الرئيسى فى محـاورات أفلاطون الأولى والوســيطة حيث تدور محادثته حول طبيعة الفضيلة وحـــول الفضائل الجزئية وتميل الى الرأى القائل بأن الفضيلة معرفة والرذيلة جهل ؛ فهو يتناول فضيلة بعينها ويسأل عما « هى » آملا أن يجد ماهيتها عن طريق تعريفها تعريفا عاما • وتراه يعرض مناقشاته فى صـــور قياسية ، وهى أدلة اذا ما وضعت فيها مقدمتان معا لزمت عنهما قضية جديدة هى النتيجة ، وغالبا ما يؤيد احدى المقدمتين بدليل استقرائى يستمده من حالات مماثلة ، وهكـــذا تتفق رواية أفلاطون اتفاقا رائعا مع رواية أرسطو •

على أن رواية أفلاطون تتناول جوانب أكثر بكثير من الجوانب القليلة التى تقدمها لنا رواية أرســطو ، هـــذا الى أن أرسطو لا يعدنا لتقبل الحقيقة الغريبة التى هى أن سقراط الأفلاطونى يستخدم استقراءاته وأقيسته دائما ضد التعريفات المقترحة للفضائل التى يسعى فى طلب ماهيتها لا فى صالحها • وان محادثته لتتخذ صورة توجيه الأسئلة الى مجيب واحد ، حيث يظهر فى هـــذه

الأســـئلة نمط ملحوظ للغاية ، فالسؤال الأول يطلب به التعريف ولذلك فهو لا يقبل أن يجاب عنه بنعم أو لا بل يكون موضـــوع شـــك ، أما الأسئلة التالية فتتطلب الاجابة بنعم أو لا ، وغالبا ما يكون واضحا أى هذين الجوابين يكون هـــو المطلوب·وبعد أن يحصل سقراط عن هذا الطريق على عـــدد من الاجابات غير المترابطة فى الظاهر ، يضعها فى قياس كمـــا يقول ارسطو ليبين أنها تدحض اجابة مجيبه عن السؤال الأول ، وحينئذ يطلب الى المجيب أن يجد اجابة أخرى عن السؤال الأول ، ثم يعالج الاجابة الثانيـــة بنفس الطريقة الأولى ؛ ومن شأن هذا أن يظهر المجيب وكأنما هو يناقض نفسه ولا يعرف ما كان يظن أنه يعرفه · على أن سقراط نفسه لا يدعى أنه يعرف الموضوع بل نراه على العكس من ذلك ينكر أنه يعرف أى شيء عنه ، بل انه لينكر كذلك أنه كان ينوى اتهام مجيبه بالجهل فهو يقول : « ما كنت معلما لأحد قط » ، ويقول ان أسئلته ــ فى ظنه قبل أن يسمع الاجابات عنها ــ قد تؤدى الى اثبات لا الى نفى الاجابة التى يجيب بها المجيب ، لكنه محال علينا أن نصدقه فى هذا الانكار الثانى ، ولهذا يميل ضحاياه الى أن يطلقوا عليه لفظ « الماكر » اذ يدعى أنه يعرف أقل ممـــا يعرفونه فى حين أنه يعرف أكثر مما يعرفون · وكلمة « المكر » فى اليونانية تعنى « التهكم » وذلك هو الأصل فى تصور التهكم على أنه وسيلة لابلاغ ما يراد تبليغه بالفاظ تعنى نقيض المراد تماما ، ويتم ذلك بصفة خاصة بأن يكون المقصود نقله معنى ايجابيا فيقول المتكلم جملة سالبة هى نفى المقصود نفيا حرفيا ·

وان فى هذا النمط من أنماط الكلام لشيئا ينفر ، حتى لترى أفلاطون يعرضه من حيث هو نمط يستثير سخط فريق من الناس ؛ وهو يعرض شخصية سقراط الخارقة على أنها أيضا تنطوى على جوانب تثير التساؤل ، الا وهى ميوله الى الكلام عن الجنســـية المثلية والى الأخـــذ بنظريات فى الأخلاق تنطوى على مفارقات · وعلى كل فليس ثمة شك فى أن أفلاطون قد وفق فى أن يجعلنا نشعر بأن شخصية سقراط كانت شخصية مذهلة وذات قيمة فريدة ، ففى محاورته « المأدبة » يظهر لنـــا سقراط فى بادىء الأمر على أنه المفكر المتعمق الذى تاه فى تأمله خارج باب المضيف حتى أنه لم يعر خادم المضيف انتباها ، ثم على أنه العاشق المزعوم الذى يسهل عليه أن يحتل المقاعد القريبة من أكثر الشـــبان فتنة ، ثم على أنه المستجوب اللطيف لمضيفه ، ثم على أنه الشخص الذى يتسامى فلسفيا بالحب الدنيوى حتى يجعله دينا فى الجمال الذى يطلب لذاته ، ثم على أنه موضـــوع للثناء الجرىء الموفق من قبل القبيادس الذى كان يشبهه بتمثال سيلينوس القبيح الشكل الذى ينفتح عما اختفى بداخله من أنواع الجمال · ويعترف أفلاطون بأنه دأب على غواية سقراط فخبر بنفســـه مدى قوة ضبطه لنفسه ، وهو يروى عن رباطة جأشه الهائلة وقوة احتماله فى الحرب،كما يقرر مخالفته العجيبة لكل كائن بشرى آخر حيا كان أو ميتا ، وهذا كله لا حرج فى تصديقه ·

ويقدم لنا أفلاطون ــ مثلما فعل أكسانوفان ــ « دفاع سقراط » زاعما أنه الخطب الثلاث التى القاها سقراط عند محاكمته ، ويقيننا أنها لم تكن طبق الأصل ، بل هى ــ على أحسن الفروض ــ تشبه شبها بعيدا ما قيل بالفعل · ويرى البعض أن سقراط لم يدافع عن نفسه على الاطلاق ، أما الاتهام فربما كان حقا هو أن « سقراط يفســد الشبان ، ولا يعتقد فى آلهة المدينة ، ويعتقد فى مقدسات جديدة »·وكذلك من الجائز أن لو صوت ثلاثون محلفا بالاضافة الى المحلفين الذين أدلوا برأى آخر لكان قد أخلى سبيله على أكثر ترجيح ، وعندئذ كان يكون المرجح أن سقراط قد اقترح على نفسه عقوبة هى ضرورة أن يطعم على نفقة الدولة ، وأنه حقا قد استبدل بذلك الاقتراح غرامة تلبية لرجاء أفلاطون وسائر الأصدقاء فى ساحة المحكمة · واذا اعتقدنا فى أن سقراط كان عنيدا هكذا فى اختياره « للعقوبة » بعد الحكم بادانته ، فلابد لنا من أن

نعتقد فى أن رواية أفلاطون قد جاءت مطابقة للواقع فيما يختص بالنغمة التى روى أفلاطون أن سقراط قد خاطب بها المحكمة ، وهى نغمة فيها شمم رفيع وصلابة عزيمة ٠

وسؤالنا عما قاله سقراط فعلا فى محاكمته هو غير سؤالنا عن أى الأشياء التى جعله أفلاطون يقولها صحيح فى الواقع سواء قالها سقراط عندئذ أو لم يقلها ، ومن المرجح صحته كثيرا أن سقراط، كما أجرى أفلاطون على لسانه ، قد عارض بقوة ظلم الطغاة حينا ، كما عارض ظلم الشعب حينا آخر ؛ وفى كلا الموقفين كان سقراط يجازف بحياته مجازفة كبيرة ٠ ومن المرجح صحته كثيرا كذلك أن سقراط قد أعلن أنه قد رأى أحيانا علامة الهية غامضة ، هى نوع من الصوت الباطنى الذى يمنعه أحيانا من أن يعمل شيئا كان يفكر فى عمله والذى كانت نصيحته ــ على ما يعتقد سقراط ــ خيرا دائما ٠ على أنه مما يشك فيه أن يكون سقراط قد اعتقد فعلا « أنه كان يتلقى الأمر من الله سواء عن طريق النبوءات والأحلام أو شتى الطرق التى كان القدر الالهى يقرر بها مصير الانسان »،نقول انه مشكوك فى أن يكون سقراط قد اعتقد فى أنه موجه بهذا الطريق ليتهم الناس بالجهل عن طريق تفنيد آرائهم فى أثناء استجوابهم.

وكان الهرب من السجن فى أثينا من السهولة بمكان ، والغالب أن كثيرين من أولئك الذين اقترعوا على موت سقراط افترضوا أنه لابد فاعل ذلك ٠ ولأفلاطون محاورة قصيرة شائقة اسمها « أقريطون » يصور لنا فيها أقريطون صديق سقراط القديم وهو يتضرع اليه أن يهرب وسقراط يرفض ؛ والسبب الذى يقدمه سقراط هو أنه باختياره أن يقضى حياته فى مدينته أثينا كان بمثابة من تعهد بالفعل ــ وان لم يتعهد باللفظ ــ أن يطيع قوانين أثينا ، وهو يعتزم أن يظل مقيما على وعده ٠

وأخيرا يصف أفلاطون فى المحاورة الرائعة المسماة « فيدون » المحادثة الأخيرة وموت سقراط ، بينما ينبئنا أنه هو نفسه لم يكن موجودا هناك ٠ ولنا أن نصدق أفلاطون اذ يخبرنا بأن زوجة سقراط وأولاده زاروه فى يومه الأخير ولكنهم لم يكونوا حاضرين عند موته ، وأن أصدقاءه بكوا بصوت عال عندما تجرع السم وأن سقراط الثابت الجنان وبخهم على ذلك،وأن كلماته الأخيرة كانت : « اننى يا أقريطون مدين بديك الى اسكلبيوس فهل لك أن ترد هذا الدين وأن لا تقصر فى أدائه » ، وأن أقريطون أجاب : « ذلك سوف يقضى فهل لك فى شئ آخر»لكن سقراط لم يجب. أما الصفحات الأخيرة من محاورة « فيدون » فعلى درجة غير عادية من العظمة والجمال ٠

ويجمل بنا ــ على أية حال ــ ألا نعتقد فى أن سقراط قد دافع عن النظريات التى وصفه فيها أفلاطون على أنه مدافع عنها فى يومه الأخير ٠ ففى محاورة « فيدون » يذكر أفلاطون أن سقراط مؤمن بان هناك حياة بعد الموت ، لكن الأرجح أن أفلاطون كان أقرب الى التاريخ فيما يتعلق بهذه النقطة فى محاورة « الدفاع » حيث جعل سقراط يتناولها على أنها سؤال مفتوح ٠ وفى محاورة « فيدون » يجرى أفلاطون على لسان سقراط أنه مر فى شبابه بفترة من الاهتمام بالمسائل الفيزيقية وربما كان قد فعل ، بيد أن الفقرة الواردة عن هذا فى « فيدون » هى على الأرجح مجرد وسيلة توضيحية لوضع وجهات بعينها من النظر كل منها فى مقابل الأخرى ٠ وفى محاورة « فيدون » يجعل أفلاطون من سقراط شارحا لنظرية المثل وآخذا بها ، وهكذا يأتى هذا القول معارضا لما قاله أرسطو من أن « سقراط لم يجعل الكليات ولا التعريفات موجودة وجودا مستقلا » . ومن المحتمل جدا أن أرسطو ــ على ما يقول به المأثور ــ كان على صواب فى قوله بأن نظرية المثل من ابتكار أفلاطون؛فلقد كانت هذه النظرية بمثابة خطوة طبيعية الى الأمام بعد التعريف السقراطى ولكنها لم تكن أبدا شيئا مما عرض لسقراط

نفســـه ، ولقد قدمها أفلاطون فى محـــاورته « فيدون » على سبيل أن يهدى بها الى سقراط ثمار التعليم السقراطى لا على أنها تسجيل لذلك التعليم نفسه .

والقيمة الكبرى لسقراط الأفلاطونى تتمثل فى دفاعه الرائع عن العقل باعتباره المثل الأعلى ، وفى تصوره الرفيع الواضح لما يتطلبه العقل ، وان سقراط ليؤثر فينا ، أكثر من أى شخص آخر ممن روت الكتب أنباءهم بالأهميـة الكبرى لأن نفكر أســلم تفكير ممكن بحيث نجعل أفعالنا مطابقة لأفكارنا . ولتحقيق هـذه الغاية دعانا الى تعقب معارفنا الى النقط التى منها بدأت ، والى استعراض الآراء على أنها فروض ممكنة لنكشف عما يترتب عليها من نتائج وعما بينها من روابط ؛ ودعانا الى أن نقبل مختارين على تعقب الحجاج الى حيث ينتهى بنا مهما يكن ، والى أن نعـلن عن أفكارنا اعلانا صريحا على الملأ ، وأن ندعو الآخرين الى نقـد أفكارنا ، وأن نكون على استعداد أن نعاود النظر فى تلك الأفكار ، وأن تجىء أفعالنا ـ فى الوقت نفسه ـ طبقا لاعتقاداتنا الراهنة . والواقع أن محاورة الدفاع قد جعلت من سقراط الشهيد الأول للعقل ، كما قد جعلت الأناجيل من المسيح الشهيد الأول للايمان .

سكوت ، جون دونس : (حوالى ١٢٦٦ ـ ١٣٠٨) ولد فى اسـكتلندا ، ودخــل الرهبنة الفرنسيسكانية فى عام ١٢٨١ ، وتعلم بعد ذلك وعلم فى كل من جامعتى أكسفورد وباريس ، ومات قبل أوانه فى عام ١٣٠٨ .

له شرحان على أحكام بطرس اللمباردى هما أهم مؤلفاته وقد سميا باسم المكان الذى القيا فيه وهمـا « السـفر الأكسـفوردى » و « المذكرات الباريسية » ، ولقد ظل فهم الطابع الصحيح لفكر ســكوت معوقا فترة طويلة من الزمن بسـبب ما نسب اليه مؤخرا من كتاب « التأملات النظرية والنحوية » وهو نسب منحول .

يمزج سكوت بين تقبل النظرية الأرسطية المطبوعة بطابع أرســطو فى المعرفة ، تلك التى تختص بطبيعة الأشياء المادية وتتم بوساطة قوة العقل التجريدية ، وبين النظرة الفرنسيسكانية التى هى أكثـر انطباعا بطابعهم ، من أن الروح جوهر قائم بذاته ؛ ومن ثم جـاء رأيهم فى قوى الادراك التى ليست قاصرة على الحقيقة الحسية ، بل هى قادرة على فهم المدى الكلى للوجود . وان المزج الدقيق بين هذين الاتجاهين المختلفين لهو الذى أكسب سكوت لقب « الأستاذ الدقيق » ، كما أنه هو الذى يفسر مواقفه الميتافيزيقية المميزة.

ويبرهن سكوت على أن الموضوع الصحيح للتأمل الفلسفى هو الحقيقة أو الوجود غير محدد بأى نوع من أنواع التحديدات التى تقصره على حال واحـــدة (مثل الوجود اللامتناهى أو الله) دون غيرها (مثل الوجود الحسى) . بيد أن العقل البشرى مقيـــد فى محاولتـــه اقامة الميتافيزيقا باضطراره أن يستمد معرفته من المحسوس ، وعلى ذلك فالميتافيزيقا هى علم مجرد عن الماهيات يقوم فى مجال الوجود الموحد الذى ان تمايزت جوانبه فعلى أساس الفروق الصورية . وهـــذه الفروق لا تبلغ أن تكون فروقا فعلية ولكنها ليست مجرد نتاج للنشاط العقلى ، أما الفروق الفعليـــة أو الوجود المادى الذى نحن على علم به فيفسره فى النهاية ضرب من الاشارة يعبر عنه قولنا « هذا ».

وليس من شك فى أن سكوت نفسه كان مفكرا عميقا قديرا ، لـكن حدث على أيدى أتباعه ممن كانوا أقل منه اقتدارا أن تدهور « مذهبـه الصورى » الى ثرثرة كلامية لا تنتهى كانت ذات أثر بعيد فى انهيار التفكير المدرسى .

سنيكا ، لوسيوس انيوس : (حوالى ٥ قبل الميلاد ـ ٦٥ بعد الميلاد) ولد فى قرطبة بأسبانيا، وهـو رواقى رومانى تحـول من شهرة فلسفية وخطابية خطيرة فى عهد كاليجولا، الى نفى فى عهد كلوديوس ؛ وارتفع من مؤدب ثرى لنيرون الذى

جعـــله موضـــع سره ، الى الانغماس فى العزلة التأملية ثم الموت بانتحار فرض عليه فرضا • كان فى الأصل من أتباع أقريسيبوس، كما كان متأثرا تأثرا عميقا بكل من بانتيوس وبوسيدوبيوس ، غير أن لمؤلفاته نكهة لاتينية فى فكرها وطريقـــة عرضها • ولقد كان كاتو هو بطله ، كما كانت البلاغة الرومانية هى أداته فى التعبير ؛ ولقد غير سنيكا مذهب الرواقيين تغييرا شديدا بأن أدخل التصور الرومانى للارادة على نزعتهم العقلية ، كما غير اتجاهه بأن طبق فلسفتهم الفردية على حكومة الامبـــراطورية الرومانيـــة • ويرجع فشل سنيكا فيلسوفا وسياسيا الى ميوله الفطرية المتناقضـــة تجاه المطامع الدنيوية من ناحية ، والمثالية الرواقية من ناحية أخرى • وربما خفف من حدة المفارقات التى نشأت عن ذلك فى أفعاله وأقواله ، اعتقاده الصادق بأنه كان مضطرا من الناحيـــة السياسية لأن يبرر الوسيلة بالغاية ، وبأن تعليمه الفلسفى كان نتيجة اختبار ذاتى لنوازعه الأخلاقية الخاصة، ولكن ضعف شخصيته شكل مذهبه الرواقى أكثر مما شـــكلت فلسفته شخصيته ، وهكذا بقيت قدرة المذهب الرواقى باعتباره قوة تعليمية مسألة بلا جواب •

السوفسطائيون : كان التعليم التقليدى فى بلاد اليونان القديمة يتألف من الموسيقى (الشعر والدراما وبصفة عامة الموضوعات التى كانت ترأسها ربات الجمال التسع) ومن الألعاب الرياضية • وفى الأوســـاط الاجتماعية الأكثر تهذيباً فى القرن الخامس قبل الميـــلاد ظهرت الحاجة الى مزيد من التعليم الذى يعادل ما لدينا من تعليم عال.. ثانوى وجامعى • وكان السوفسطائيون هم أولئك الرجال الذين قدموا هذا التعليم العالى ، فكانوا أساتذة جامعيين متجولين يتنقلون من بلد الى بلد يلقون سلسلة من المحاضرات وبخاصة فى الخطابة وفن النجاح فى الحيـــاة ، مقابل أجور يتقاضونها من طلابهم • وهكـــذا لم تكن لفظة سوفسطائى فى الأصل من ألفاظ التحقير بأى معنى من المعانى ، وانما كانت تعنى شيئا يشبه ما تعنيه كلمـــة «الأستاذ» • ولم يكن السوفسطائى معنيا بالفلسفة بصفة خاصة ، ولا شك فى أنه من الخطأ التام أن ننظر الى السوفسطائيين على أنهم يشكلون مدرسة فلسفية ، نعم ان بعض السوفسطائيين من أمثال **بروتاجوراس** كانوا فى الواقع فلاسفة على درجـــة كبيرة من الذكاء وقوة التأثير ، الا أن بعضهم الآخر قد قصر نفسه قصرا يوشـــك أن يكون تاما على الخطابة • وأدى انشاء المراكز الدائمة للتعليم العالى مثـــل مدارس **أفلاطون وأرســـطو** وايزوقراطس (وكل أولئك كانوا سوفسطائيين فى أعين العامة)، أقول ان انشاء تلك المراكز الدائمة أدى الى اختفاء السوفسطائيين فى منتصف القرن الرابع قبـــل الميلاد •

وترجع الزراية التى تلصق اليـــوم بكلمة « سوفسطائى » الى الدعاية الماهرة التى شـــنها أفلاطـــون وأرســـطو ضـــد منافســـيهما من الســـوفسطائيين ؛ وكان الاتهام الأســـاسى أن السوفسطائيين زعموا أنهم يعلمون المعرفة بينما كانوا يقومون بتدريس فن النجاح فى الحياة وهو أمر أدى الى التهاون فى القيم العليا • ومع أن هذه الاتهامات تنطوى بغير شك على بعض الحق ، فان دفاع السوفسطائيين الحار الذى ورد فى كتـــاب جروت عن « تاريخ اليونان » لا يزال جـــديرا بالقراءة •

ومن بين الســـوفسطائيين ذوى الأســـماء المعـــروفة ؛ بروتاجـــوراس ، وجـــورجياس ، وبروديقـــوس ، وهبيـــاس ، وانتيفـــون ، وثراثيماخوس ، وليقافرون ، وايزوقراطس •

ســـيجيه البرابانى : (١٢٣٥ ـ ٤٠ الى ١٢٨١ ـ ٨٤) فيلسوف فرنسى كان مع بوئيوس (بويس) الداشى وبرنبيه من نيفل الذين هم أئمة فيما يســـمى **بالرشديين** اللاتينيين ، وكان هـــؤلاء الرجال أعضـــاء فى كلية الآداب بجامعة باريس ، وزعموا أنهم فلاسفة خلص من مدرسة

أرسطو وليسوا لاهوتيين بأى معنى من المعانى ولقـــد قبلوا التمييز بين حقائق العقل وحقائق الايمان ــ وهو التمييز الذى قال به ابن رشد ــ ثم مضوا فى انشاء فلسفتهم صارمين فى منطقهم، وهى فلسفة أرسطاطاليسية مصبوغة بشرح ابن رشد **وابن سينا**.وبعض نظرياتهم ــ مثل تلك التى تقول بأزلية العالم ووحدة العقل فى جميع الكائنات البشرية ، وأن الأمور الانسانية تسيرها الأجرام السـماوية ــ كانت تتعارض تعارضا مباشرا مع العقائد المسيحية فى الخلق وفى الروح الفردى وفى العناية الالهية٠وقد أدينت هذه النظريات وغيرها مما ذهبوا اليه فى عام ١٢٧٠ ثم أدينت ثانية فى عام ١٢٧٧ ، بيد أن أصـــحابها تمسكوا بعدم تعارض هذه المبادىء مع ايمانهم بصدق الوحى ٠ ولقــد قيل ان سيجيه قد اغتاله مساعده الخاص الذى مسه الجنون ٠

(ش)

الشكاك : اسم أطلق على جماعات بعينها من الفلاسفة فى الفترة الهلينستية ــ الرومانية الذين لشكهم فى كفاية الحواس والعقل فى الوصول الى معرفة بطبيعة الأشياء ، نادوا بوجوب الامساك عن الاثبات ووجوب تعليق الحكم ٠ وهناك ثلاثة أطوار: (١) البيرونية (فى أواخر القرن الرابع ثم القرن الثالث قبل الميلاد) وقد بدأها بيرون وفسرها تلميذه تيمون ٠ (٢) الأكاديمية الوسطى والجديدة (من القرن الثالث الى القرن الأول قبل الميلاد) ويمثلها أرقاسيلاوس وكارنيادس وكليتوماخوس وفيلون اللارسى ٠ (٣) البيرونية الجديدة عنـــد اينسيديموس وأجريبا (من القرن الأول قبل الميلاد) ٠

وكان الأساس المشترك لهذه الحركة هـــو الهجوم الابستمولوجى على جميع الفلسفات التى كانت دوجماطيقية،أى التى زعمت أنها قد كشفت عن الحقيقة ؛ فقال الشكاك انه لا يبدو هناك طريق للنفاذ خـــلال « الظواهر » الى معرفة الأشـــياء الخارجية ، ففى وسعنا أن نتبين كيف أن الادراك الحسى يقدم لنا صورا مختلفة ومتناقضة وليس ثمة معيار فى الاحساس نفسه نميز به الانطباعات الصحيحة من الانطباعات الباطلة ٠ ومثل هذا المعيار لا نجده لا فى العقل ولا فى الحكم ، لأنه لا توجد قاعدة للحكم الصحيح ، ولأن محاولة الحصول على مثل هذه القاعدة ربما تؤدى الى الوقوع فى دور لا ينتهى ٠ وعلى ذلك يبـــدو أن ليس ثمة معيار للمعرفة اذ أن الظواهر لا تقدم دليلا يقينيا عن أى شىء الا نفســـها ، فينبغى علينا أن نمسك عن الاستدلال المستند الى صدق الظواهر أو بطلانها ، وأن نحيا فى حالة من تعليق الحكم ٠ ولقد قامت الصعوبات والخلافات فى ميـــدان **الأخلاق** بطبيعة الحال ٠

ومع ذلك فقد كانت النتيجة الأخلاقية لرباطة الجأش عند بيرون الايليسى (حوالى ٣٦٠ ــ ٢٧٠ قبل الميلاد) هى الينبوع الرئيسى فى فلسفته ، فذلك هدف يمثل عصره المضطرب٠وتكمن طرافة بيرون فى المنهج الذى حاول بوساطته أن يصل الى هذه النتيجة ، وذلك أنه اذا لم تكن لدينا وسيلة للوصول الى المعرفة فلا يمكن أن نقول عن شىء ما انه كذا وليس كذا، ولا يمكن أن نحكم بأن حجة ما أكثر يقينا من نقيضها ٠ ولما كان المثير الخارجى للاعتقاد والرغبة والعاطفة قد انفصل عنا على هذا النحو فقد نتج عن ذلك عدم الاكتراث من ناحيتنا ، ومن ثم سكينة النفس ؛ وبهذا يصبح الانسان بلا مرشد الى العمل أفضل ممـــا ترشده العادة والعرف ٠

ولقـــد وهنت البيرونية أمام مذهب الشك الجدلى الذى جاءت به الأكاديمية الوسطى والجديدة، وكان بمثابة طعنة منطقية وجهت فى الأصـــل الى النظرية **الرواقية** فى المعرفة ، تلك التى ذهبت الى أن الادراكات الحسية الخاصة الناشئة عن الأشياء الواقعية تتطابق مع هذه الأشياء تطابقا تاما وعلى نمط لم يكن يمكن معه أن تنشأ على نحو آخر ، ولذلك فهى تفرض نفسها على الرجل الحكيم فرضا

لا سبيل الى مقاومته · ولقد أثبت أرقاسيلاوس البيتاني (٣١٥ – ٢٤١ / ٢٤٠ قبل الميلاد) أن ذلك يجب أن يعتمد على الحكم الذى لا معيار له ، وأنه ليس ثمة علامة يمكن تمييزها بين الادراكات الصحيحة والباطلة ، وأن هذه الأخيرة ربما تكون مثل الأولى فى كونها تفرض نفسها فرضا لا سبيل الى مقاومته · ولقد ذهب أرقاسيلاوس الى انكار امكان تصـــور أى شيء ، وكذلك الى انكار امكان المعرفة · ويبـــدو أنه كان أقل اهتماما بالأخلاق ولكنه ذهب الى أن اليقين ليس ضروريا للعمل ، وحسبنا معيارا للصدق أن ندافع دفاعا معقولا عما نفعل · ولقـــد اصطنع أرقاسيلاوس فى التعليم القاعدة الرئيسية عند الشكاك وهى النظر بلا تحيز لكلا جانبى الموضوع المطروح للبحث ، واذا كان مذهبه فى الشك قد وجد له جذورا عند كل من سقراط وبيرون ، فليس من اليسير أن نرى كيف كان تعليم أفلاطون متســـقا مـــع أفكاره ؛ أما كارنيادس القورينى (٢١٤/٢١٣ – ١٢٩/٨ قبل الميلاد) فهو أكثر الشكاك رسوخا ، ولقـــد طور ونسق الهجوم على القطعية ، فيما قد كان لديه من ثروة فى المعية الحجة التى يقيمها ضد امكان القول بأن الانطباعات الحســـية يمكن التمييز فيها بين الباطل منها والصحيح،وضد القدرة على القيام بأية عملية عقليـــة لأنها ما دامت قائمة على الاحساس فهى تفقد ما لديها من يقين لفقدان هذا اليقين من الاحســـاس ، ولكيلا يقتصر على مجـــرد اختبار الصـــدق الصورى ، قضى كارنيادس على قول الرواقيين بأن الانطباعات الحسية أمر مقضى علينا بقبوله · وعن طـــريق النقـــد القائل بأن رد الكيفيات الانسانية الى الله ينطوى على تناقض ، هدم كارنيادس ما قالت به الرواقية من لاهوت مشـــبه مؤكدا ضرورة حرية الارادة فى الفعل الأخلاقى ؛ كما هاجم عن طريق تمييزه بين العلية التتابع نظريات التنبؤ بالغيب والعناية الالهية والقول بالقضاء والقدر · وفى عرض مذهبى لجميع الأهداف الأخلاقية أظهر كارنيادس ما ينطوى عليه الهدف الأخلاقى عند الرواقيـــة من مشـــكلات منطقية ، كما أنه فى سفارة له مشهورة الى روما عام ١٦٦/٥ أثبت نسبية الحدود الأخلاقية · وفى الحياة العملية اقترح كارنيادس نظرية فى الاحتمال لتكون مرشـــدا الى الفعل ، وعنده أن ثمة ثلاث مراتب من الاحتمـــال : المحتمل ، والمحتمل الذى لا نزاع فيه ، والمحتمل الذى لا نزاع فيه وثبت صدقه · أما الأخيرة من هذه المراتب فهى الحالة العليا من الاعتقاد التى يمكن بلوغها عندما يصاغ نسق شامل من الأفكار المتصلة المتفقة بعضها مع بعض اتفاقا منطقيا ؛ فقد يظن انسان أنه يرى ثعبانا فى غرفة مظلمة ، لكنه بعد التمحيص يعتقد أنه حبل ملفوف مســـتندا فى ذلك الى اتساق الشواهد الدالة على ذلك الرأى · هذا ولم يخلف كارنيادس كتابات ولكن خليفته الغزير الانتاج كليتوماخوس القرطاجنى عرض مذهبه عرضـــا كاملا ، وكان فيلون اللارسى ما يزال مستمسكا بمذهب الشك فى القرن الأول قبل الميلاد ، ولكن خليفته انتيوخوس الاسقالونى أحال الأكاديميـــة الى مذهب تلفيقى قبل فيما قبله آراء الرواقيين ·

ولقد تدفقت حركة الشك تدفقا عنيفا خارج الأكاديمية فى القرنين أو القرون الثلاثة التالية ، واستهدف المذهب الجديد مجاوزة الحدود التى وقفت عندها الأكاديمية ليبلغ الشك البيرونى فى صورة أكمل · فلم يكن لدى الشكاك الأكاديميين الحق فى انكار امكان المعرفة انكارا قطعيا ، وكان لابد من الامساك عن القبول حتى بالنسبة الى هذا القول نفسه · وكلمة شـــاك فى اليونانية تنطوى على معنى الدأب فى البحث ، على أنه من ناحية أخرى لم يكن يبدو أن ثمة أساسا حتى لابداء الرأى ، وعلى ذلك فلم يكن فى وســـع الانسان الا أن يأخذ الأشياء كما يجدها وأن يعيش على العادة والعرف والتقليد · بيد أن هؤلاء الشكاك تقبلوا التقليـــد الأكاديمى الخاص بالحجاج الجدلى تقبلا حسنا ، وأضافوا اليه تجريبية المدرســـة الطبية التجريبية حتى أقاموا من ذلك كله نسقا كاملا من الحجاج الشكى المصنف تحت صيغ كل منها مشروح

شرحا وافيا . ولقد تكلم اينسيديموس من كونوسس – الذى ربما كان من أوائل المعاصرين لشيشرون – عن الطبيعة النسبية للادراك الحسى وذلك فى استعاراته أو(ضروبه)العشر التى تنص على « الامساك عن قبول شىء » ، فعنده أنه ليس ثمة ادراك حسى « خالص » بل هناك ادراك حسى هو من النسبية الى الشخص المدرك والى الشىء المدرك والى الظروف المصاحبة له – خارجية وداخلية – أقول انه من هذه النسبية كلها بالدرجة التى تجعل الشىء نفسه غير قابل لأن يعقل . ولقد استخدم أجريبا النسبية فيما بعد – مثل ما فعل اينسيديموس – وذلك فى هجومه ذى الضروب الخمسة فوجد فى أدلتهم أربعة أنماط من المغالطات هى : المفارقة فى النظريات ، والوقوع فى الدور الى ما لا نهاية ، والزعم الافتراضى ، والتدليل الذى يدور على نفسه ؛ وأخيرا نسمع عن ضربين آخرين هما : أن لا شىء يدرك ادراكا حدسيا بسبب الاختلاف بين الفلاسفة الذى ليس له معيار ، كما أنه لا يمكن ادراك أى شىء عن طريق شىء آخر والا وقعنا فى الاستدلال الدورى أو فى الدور الذى لا ينتهى . والهجوم على السببية التى هى أساس جوهرى بالنسبة الى أية فلسفة قطعية، قد صنفه اينسيديموس كذلك الى «ثمانية ضروب» موجهة كلها الى عدم جواز القفزة القطعية نحو الشىء غير الظاهر دون أن تثبته شواهد نستقيها من الظواهر ؛ وليست هناك صلة مؤكدة بين الحقيقة والظواهر ، ولذا ترى الناس يختارون من الأدلة العقلية اعتسافا ما يناسب النظرية التى تكون بين أيديهم . وهناك كذلك حجة فيما يتعلق بنسبية السبب والمسبب مؤداها أنه اذا كانت العلة هى التى تنتج المعلول كان من الضرورى أن توجد قبله (وهو ما سوف يؤدى الى دور لا ينتهى) ، ولكن ما دامت العلة نسبية الى المعلول فلا يمكن أن تكون أسبق منه فى الوجود (ونسبيتهما تجعل من أى دليل خاص بهما دليلا دوريا) . وربما استطعنا أن نستطلع البناء الكامل لمذهب الشك فى مؤلفات سكستوس أمبريكوس (فى أواخر القرن الثانى بعد الميلاد) وهى مؤلفات تزداد قيمتها لكونها غير مبتكرة .

ولقد كانت لدعات مذهب الشك ذات أهمية كبيرة واضحة فى عصر سيطر عليه الفلاسفة القطعيون من الرواقيين والأبيقوريين ، والحق أن حركة عنيدة من الشك والبحث تصر على الاستمرار فى اختبار صحة أى فرض من الفروض ، تبدو أمرا جوهريا بالنسبة الى الفلسفة كلها . وبصفة خاصة نرى أن اختبار الادراك الحسى ، والعلية ، والاحتمالية ذات أهمية كبرى لكثير من الفلسفة الحديثة .

شليك ، فردريك البرت موريتس : (١٨٨٢ – ١٩٣٦) تعلم فى برلين وكان عالما طبيعيا أول الأمر ، وبعد أن درس فى روستدك وكييل استدعى(١٩٢٢) لشغل كرسى ماخ الخاص بفلسفة العلوم الاستقرائية بجامعة فيينا حيث أسس **جماعة فيينا** فيما بعد (انظر أيضا « **وضعية منطقية** ») ، وكان شليك أستاذا زائرا بالولايات المتحدة فى عامى ١٩٢٩ و ١٩٣٢ . وفى عام ١٩٣٦ اغتاله طالب معتوه فى فيينا فأدى موته الى التعجيل بقرب فض جماعة فيينا .

كانت كتابات شليك الأولى ، على الرغم من تدريبه العلمى فى المسائل الأخلاقية والجمالية الى حد كبير ، تكشف عن حساسية شاعرية لا نراها واضحة غالبا فى مؤلفاته الأخيرة ، وقد نال فيما بعد شهرة باعتباره شارحا للنظرية النسبية (١٩١٧) ، ومؤلفا لرسالة فى نظرية **المعرفة** (الطبعة الأولى ١٩١٨ ، والطبعة الثانية ١٩٢٥) عرض فيها فى صورة تمهيدية الكثير من نظرياته التى تميز طابعه أكثر من سواها . فلقد برهن هنا – من وجهة نظر**تجريبية** وخلافا لما ذهب اليه **كانت** – على أن قضايا **المنطق والرياضة** ليست قضايا **قبلية** تركيبية وانما هى صادقة بحكم التعريف ، أى أنها قضايا **تحليلية** ومن ثم فهى خالية من المضمون ، أما النظريات العلمية فهى من

ناحية أخرى نسقات بعدية من التصورات يتوقف صدقها على ما بينها من تطابق مع الواقع حيث ان ما يستخلص منهـــا من النتائج ينبغي أن يكون قابلا للتحقيق عن طـــريق الوقائع الملاحظـــة ؛ وليست هذه الوقائع مجرد احساسات كما كانت عند **ماخ** ، فكل شيء يقابل مقتضيات التصـــور العلمي يجوز لنـــا أن نعده أمرا واقعا في العالم الخـارجي ٠ وان آراء شليك في مشـــكلة العقل والجسم لأكثر تمييزا لطابعه من هذا القبول العابر للمذهب الواقعي ، وهي المشـــكلة التي اعتبرها شليك مشكلة في ظاهرها فقط حيث ان الثنائية المزعومة المتضمنة في مشكلة العقل والجسم ان هي الا مجرد ثنائية في طرائقنا لوصف الظواهر ٠

وتعكس آراء شليك الأخيرة في (« بحوث مجموعة » ١٩٢٦ ـ ٣٦ ، ١٩٣٨) تأثير كل من **فتجنشـــتين وكارناب** ، وتتألف في الواقع من التوسع في النظرية المشار اليها أخيرا ، توسعا يجعلها تشمل كل المشكلات التقليدية في الفلسفة فلا تنشأ مثل هـــذه المشكلات الا من (الوصف القاصر للعالم عن طريق لغة عاجزة) ، وليس عمل الفلسفة هو أن تحل هذه المشكلات وانما هو أن توضح السؤل المتنازع عليه ، وحينئذ سيظهر أن الاجابة اما أن تكون قابلة للتحقيق من حيث المبدأ عن طريق المناهج العلمية، واما أن تكون خالية من المعنى منذ البداية مادام السؤال نفسه مركبا بحيث لا يمكن لبينة أن تنهض شاهدا على الاجابة عنه ، فالعبارات الميتافيزيقية التي تقولها المذاهب **المثاليـــة والمادية والواقعيـــة** وغيرها من المذاهب ، كلها على هذا الأساس كلام خال من المعنى حتى انه لا يمكن لأي مركب من مركبات الخبرات الحسية أن يؤيد صدق دعاواها ولا حتى أن يبرهن على بطلانها ٠

وفي اقامة التحقيق (والمعنى) على أساس من الخبرة الحسية المباشرة ، كان شليك ــ شأنه في ذلك شأن الآخرين من التجريبيين ــ ينشـــد أساسا للمعرفة لا يمكن رده الى سواه ، ولكن المحاولة أدت الى كثير من المفارقات بل لقد عرضت أسس التفاهم للخطر طالما أن المعنى الذي عرفناه على أساس الخبرة الخاصة يمتنع ادراكه على أي شخص آخر ما في ذلك شك ٠ وتفســـير شليك لهذا ــ وهو ان « هيكل » الخبرة يمكن نقله ، أما «فحوى» الخبرة فهو متعذر على الوصف ــ لم يكن تفسيرا يبعث على الرضى ، كما أن مشكلة صياغة القضايا « الأولية » أو القضايا التي لا ترد الى سواها ــ وهي القضايا التي تقتضيها هذه النظرية ــ كانت مصـــدرا لكثير من الشقاق فيما بعد بين أنصار جماعة فيينا ٠

شـــوبنهور ، آرثر : (١٧٨٨ ــ ١٨٦٠)
ميتافيزيقي ألماني ، اشتهر بمقالاته اللاذعة وبكتابه الرئيسي « العالم ارادة وفكرة » ٠ ولد في دانزج، وكان أبوه من رجال الأعمال وكانت أمه كاتبة ، أمضى بعض الوقت في انجلترا فيما يتصل بأعمال أبيه ، وكان يقرأ الانجليزية والفرنسية في سهولة وبعد موت والده كرس حيـــاته للفلسفة تكريسا تاما ، مادام في مستطاعه أن يعيش في رغد على ميراثه ٠ ولم يكن في مقدوره أن يعيش مع أمه على وفاق ، كمـــا كانت له خبرات تعسة أخرى مع النساء ، وان مقالته القاسية قسوة مضحكة « في النساء » وهي المقالة التي ربما قرئت على نطاق أوسع مما كتبه عن أي شيء آخر ، لتفوح باستياء شخصي عميق ٠

وكان لمقالته الهجائية «في فلسفة الجامعات» أيضا أساس شخصي ، ذلك أن شوبنهور قدم طلبا أن يكون محاضرا بجامعة برلين ، وقد قبل طلبه بعد عرضه على لجنة كان **هيجل** أحد أعضائها ، فقرر شوبنهور بعد ذلك أن يلقي محاضراته في نفس الوقت الذي كان يحاضر فيه هيجل ؛ وان ما نصادفه فيما كتب عن الموضوع من أن شوبنهور قد فرغت مادته قبل أن ينتهي الفصل الدراسي ، لهو زعم مرفوض من أساسه ، وأما ما يقال من أنه فشل في أن يجتذب الطلاب من هيجل الذي كان عند ذاك في قمة شهرته ، فصحيح ٠ وبذلك انتهت سيرة شوبنهور الجامعية بالفشل ، فراح

بعد ذلك يهدم نفسه بنفسه وذلك بالطعن فى هيجل وشـيلنج وفشته زاعما أنهم ثرثارون ودجالون ، على الرغم من أن فلسفته تدين بمقدار كبير الى فكرة فشته عن الارادة ، كما أنه كان قد استمع عندما كان طالبا الى فشته .

والفيلسوفان اللذان أعجب بهما أكثر من سـواهما هما **كانت وافلاطون** ، حتى لقد اعتبر نفسـه الوريث الشرعى لكانت بينما كان يعتبر فشته وشيلنج وهيجل مغتصبين . ولقد وجد ، مثلما وجد فشته ، أنه لا يمكن قبول نظرية كانت فى الشيء فى ذاته الذى لا يمكن معرفته ، وظن أنه قد كشف عن الطبيعة الأولية لحقيقة العالم ، ألا وهى الأرادة . وهذه الارادة ليس لها هدف ولا غاية ، وليست معقولة ولا عقلية وانما هى كدح أعمى . وربما كان شـوبنهور فى هـذه النقطة متأثرا بالجزء الأول من رواية «فاوست» لجوته ، اذ كان يعرف جوته معرفة شـخصية وكان يقـدره تقديرا كبيرا . ومثلما فعل هيجل وقف شوبنهور الى جانب جوته ضـد نيوتن فى نظريتـه فى الألوان .

ولقد كان لتفصيلات الميتافيزيقا والأخلاق عند شوبنهور تأثير ضئيل ، وتتلخص أهميته التاريخية فى نقاط ثلاث : أولا ، انه كان أول فيلسوف أوربى كبير اتخذ من الالحاد موضوعا وكان كل من **هوبز وهيوم** قد انحرف عن طريقه لكى يتنصل من مذهب الالحاد ، بينما يتوقف ذكر فون هولباخ — اذا كان مايزال يذكره أحـد — يتوقف ذكره أسـاسا على أنه كان ملحدا ؛ أما شهرة شوبنهور فكانت تقوم على أسس أخرى .

ثانيا ، انه كان أول فيلسوف أوربى كبير استرعى انتباه النـاس الى الأوبانيشاد والبوذية وتأثر بهما تأثرا عميقا . ولقـد أبرز شوبنهور جانب الألم الذى يسـتغرق كل شيء ، فوصفه وصفا أكثر تفصيلا من أى وصف للألم تقدم به فيلسوف آخر قبله ، ولهذا فكثيرا ما يشار اليـه على أنه متشائم . ولقد زعم شوبنهور أن الانسان لا يسـتطيع أن يجد الخلاص الا فى التغلب على الارادة الكونية العميـاء ، أما الانتحار الصريح فلا يكفى لأنه بمثابة توكيد للارادة . (وما دام شـوبنهور لم يقبل المذهب الهنـدى فى تناسخ الأرواح فستظل هـذه النقطة غير واضحة) . وهناك ثلاثة عوامل رئيسية تساعد على الخلاص : المعرفة الفلسفية وتأمل الأعمال الفنية والعطف على الآخرين ، وهى تقوم على التسليم بأننا انما نتميز عن الآخرين من الناحية الظاهرية فحسب ، بينما نحن فى الحقيقة كل واحد . وأخلاق العطف هذه تتناقض تناقضا حادا مع الأخلاق التى عاش بها شوبنهور نفسه ، اذ قلما كان بين الفلاسفة من كان ينقصه العطف على الآخرين بمقدار ما كان ينقص شوبنهور ؛ فلقد كان يمقت النساء ويمقت غيره من الفلاسفة كما كان يمقت اليهود .

وأخـيرا فان مذهب الارادة عند شـوبنهور كان فاتحـة لزيادة الاهتمـام بالارادة وبالجانب اللامعقول فى الفلسـفة الحديثة ، فعلى الرغم من أن **كيركجارد ونيتشه** ، وفاينجر **وجيمس، وبرجسون** وفرويد لم يتفقوا معه اتفاقا صريحا ، فان أفكارهم تشير الى أن شوبنهور يمثل نقطة انتقال هامة فى تاريخ الفكر ، فتصوره للعقل على أنه أداة للارادة جدير بالذكر بصفة خاصة فى هذا الصدد .

وفى البدء لم يجذب كتاب شوبنهور « العالم ارادة وفكرة » الانتباه على الاطلاق ، حتى بعد أن أضاف اليه مجلدا آخر على سبيل شرح ميتافيزيقاه . ولقـد تقدم شوبنهور بمقالين فى الأخلاق لنيل جائزتين مختلفتين فى اسكنديناوة ففاز أحدهما ولم يفز المقال الآخر ، ومن ثم نشرهما معا ذاكرا بالتخصيص على صفحة العنوان « قدرته ... » و « لم تقدره ... » واثقا من أنه بذلك ربما يخلد عار الأكاديمية التى تخطته . وأخـيرا شـهد شوبنهور فى حياته شهرته النامية وتمتع بنشوتها، وربما كان ما شاع من خيبة رجاء بعد ثورات عام ١٨٤٨ غير الموفقة ، عاملا مسـاعدا فى ذيوع نزعته التشاؤمية كمـا هـو الرأى الشائع . ولا شـك فى أن مقالاته التى كتبها ببيان واضح ونشرت بعنوان « تكملات واضافات » قد ساعدت فى أن تجد له جمهورا من القراء .

وكان من بين المعجبين به اعجابا صريحا مخلصا رتشارد فاجنر الذى حاول فى مسرحيته « تريستان وأيزولده » أن يحقق فى الموسيقى الارادة العمياء التى قال بها شوبنهور ، ونيتشه الشاب الذى جاوز فيما بعد نطاق افتتانه المبكر بشوبنهور ، وتوماس مان • ولابد لنا أن نضيف الى هؤلاء من لا يعدون من غير الفلاسفة ، وبخاصة من الشبان الذين تحولوا الى شوبنهور طلبا للعزاء والالهام •

شيشرون ، ماركوس تلليوس : (١٠٦ — ٤٣ ق • م) ، فقيه وسياسى وكاتب رومانى ؛ ولما كان قد درب على الفلسفة منذ شبابه فصاعدا ، ولما كان مستمعا وصديقا لكبار الأساتذة فى الأكاديمية ومدرسة الرواق والمدرسة الأبيقورية، فقد داوم على متابعة اهتمامه وقراءته فى أكثر أيامه ازدحاما بمشاغل الحياة العامة • وكان من جراء ما نزل به من ضائقة شخصية وما حل به من عجز سياسى أن أطلق قواه بأسرها من عقالها فى عام ٤٥ منصرفا الى تيسير الفلسفة اليونانية فى صورة أدبية لاتينية ؛ من هنا ظهرت له فى خلال العاملين التاليين سلسلة طويلة من الكتب اتخذت شكل المحاورة ، وكانت تستوعب مختلف أقسام الفلسفة المعاصرة له عن طريق عرضها لمذاهب المدارس الرئيسية الثلاث فى ذلك العصر ونقدها• كان شيشرون بحكم مزاجه وتعليمه **متشككا** على مذهب الشك الأكاديمى ، وكان فى ميدان **الأخلاق** يتابع ويوسع من نطاق الفلسفة التلفيقية التى جاء بها أنتيوخوس الى الأكاديمية ؛ ولقد أعجب شيشرون بما فى **الرواقية** من مثل عليا نبيلة ، لكنه لم يكن على تعاطف مع **أبيقور** • وكان يعد نفسه مترجما (ويمكن فى بعض الأحوال أن نقتفى مصادره حتى نصل بها الى كتب كليتوماخوس ، وفيلون،وأنتيوخوس ،وبانايتيوس،وبوسيدونيوس على سبيل المثال) ، لكنه زعم لنفسه حق الاستقلال فى العرض والنقد ؛ ويبدو أنه كان يرمى الى أقلمة الفلسفة اليونانية ، كما أقلم أسلافه الأدب اليونانى بادئين بالترجمة ؛ وقد ظن — وهو محق فى ظنه — أن فى مستطاعه أن يبدا حركة الأقلمة هذه بما له من سيطرة على اللغة والأسلوب • ولما كان شيشرون قد ابتكر ألفاظا فلسفية باللاتينية قدر لها السريان ، فقد كان تأثيره كبيرا ، وما زالت مؤلفاته ثروة لا تقدر من حيث هى مرجع عن المدارس الرئيسية الثلاث فى عصره •

شيلر ، فرديناند كانتج سكوت : (١٨٦٤ — ١٩٣٧) ، فيلسوف بريطانى وزميل فى كلية كوربس كريستى بجامعة أكسفورد ، وفى آخر حياته أصبح أستاذا للفلسفة بجامعة كاليفورنيا الجنوبية• كان صديقا شخصيا **لوليم جيمس** الذى تعاطف مع فلسفته البرجماتية تعاطفا وثيقا ، وان كان قد ادعى أنه توصل الى المبادىء الأساسية **للمذهب البرجماتى** من قبل أن يسمع بهذا الاسم، أو أن يقرأ كتابات أخرى فى البرجماتية • ولقد كان شيلر — على العكس من جيمس — كاتبا جدليا اقتنع بأن أشكال الفلسفة التى كانت سائدة فى جامعة أكسفورد فى عصره غامضة وتكاد تكون خالية من القيمة ، مما نتج عنه أنه خصص جزءا كبيرا من كتاباته لتلك الهجمات التى شنها بصفة خاصة على **ف • هـ • برادلى** وأولئك الذين أسماهم « المناطقة الصوريين » ، وهى هجمات غالبا ما سيقت فى صورة اتهام غيره بما يتهم هو به ، وهى صورة أصبحت فيما بعد تبعث على الملل ، بيد أن شيلر كان ذا عقل قدير وأصيل ، ومؤلفاته التى لا تقرأ كثيرا الآن تحتوى على الكثير مما يستحق أن يقرأ •

ومع أن شيلر قد أسهم فى البرجماتية بالصورة التى أعطاها لها وليم جيمس الا أنه آثر أن يطلق على موقفه اسم « المذهب الانسانى » أو « المذهب الارادى » كما أسماه بعدئذ • ولقد كانت فكرته الرئيسية هى أن جميع المناشط الانسانية لا تصاغ ولا تفهم الا بالرجوع الى الأهداف الانسانية ؛ وان ذلك ليصدق على التفكير صدقه على الفعل،فالصور الذهنية التى نستعملها، وأساليب الاستدلال التى نختارها ، والمعتقدات التى نؤمن بها يمكن أن تجد تبريرها الوحيد

فيما تنفع به لتحقيق الغايات الانسانية • وانه لمن مقتضيات اتساق هذه الفكرة أن نطبقها على الصدق المنطقى ، فلكى نقول من الناحيـــة الصورية عن عبـارة ما انها صحيحة معناه أننا نقومها تقويما يدعو الى قبولها ، كما أننا لكى نقول عن فعل ما انه خير معناه أننا نقومه بما يدعو الى قبوله ، بيد أن معيـــار التقويم انما هـــو المنفعة فى مجال الادراك •

ولقد خصص شـيلر الكثير من جهده الى تطبيق مذهبه الانسانى على هـــذا المنطق ، ففى كتابيه « المنطق الصورى » (١٩١٢) و « منطق للاسـتعمال ــ مدخـــل الى النظرية الارادية فى المعرفة » (١٩٢٩) ، ذهب الى أن النظرة السائدة عندئذ عن الاستدلال كما وردت فى كتب المنطق انمـا هى نظرة خاطئة كلهـــا ، وكانت اتهاماته الرئيسية هى أن المنطق الصورى قد اعتمد على التجريدات غير المشروعة فى الكلام عن القضايا ، لأن المعنى والصـدق انمـــا يعتمدان على الزمن والمكان وظروف التفاهم ، وثانيا لأن الصدق من حيث هـــو معيار للنجاح فى الاستدلال غير ذى جدوى اذ أن أية حجـــة عينية محـال أن تكون صحيحة من الناحية الصورية • مع أنه لا جدال فى أن الأدلة الجيدة كلها فى شتى مجالات الفكر لا تحاول قط حتى أن تدنو من ذلك المثل الأعلى الصورى؛ولهذا فبدلا من المنطق الصورى ، قدم لنا شيلر ضربا من التدليل يتصف باهتمامه بالتحقيق التجريبى ، وبفرض الفروض ، وبالاقتراب من الصدق ، وهى كلها صفات سبق بها من عدة وجوه ما ظهر بعد ذلك من أوصاف للتفكير العلمى •

ويمكن الحصول على دراسة مجملة لآراء شيلر فى مقاله « لماذا المذهب الانسانى ؟ » الوارد فى كتاب « الفلسفة البريطانية المعاصرة » مجلد ١ (١٩٢٤) •

(ص)

الصدفة : انظر الاحتمال ، ومذهب حرية الارادة •

الصدق : اهتم الفلاسفة أساسا بمسألتين خاصتين بالصدق : المسألة الأولى تتعلق بمعنى كلمة « صادق » ، وتتعلق المسألة الثانية بالمعيار أو بالمعايير التى نستطيع بوساطتها أن نفصل فى صدق العبارات أو بطلانها ؛ ولقـــد أخفق أغلب الفلاسفة فى التمييز بين هاتين المسألتين وقدموا لاحداهما حلا كان يمكن اعتباره حـــلا للمسألة الثانية • بيد أنه من اليسير أن نرى مثل هـــذا التمييز اذا وضعنا فى اعتبارنا آراء فيلسوف راى هذا التمييز وميز على أســـاسه ، وذلك هو ف • تش • س • شـيلر الذى ذهب الى أن كلمـــة « صادق » فى معناها هى لفظ تقييمى يعنى شيئا من قبيل « من الخير أن نعتقد فى صوابه » ولكنه باعتباره **برجماتيا** ذهب الى أن المنفعة هى معيـــار الصدق •

والنظريتان اللتان لهما شهرة كبـــيرة عن الصدق ، وهما نظريتا التطابق والاتساق،عرضتا فى العـــادة على أنهما نظريتان عن معنى كلمـــة « صادق » ، وعلى هذا الأساس فان نظرية التطابق تقول ان كلمـــة « صادق » تعنى « الاتساق مع الوقائع » فى حين تقول نظرية الاتساق ان كلمة « صادق » تعنى « الاتساق مع مجموعة العبارات المقبولة».والنقد الأكثر وضوحا على نظرية الاتساق هـــو أنها ان كانت جديرة بالقبول من حيث هى معيار نقيس به الحقيقة ، فهى لا تكاد توفق فى أن تعطينا معنى لكلمة « صادق » ، نعم اننا ننظر الى اتساق عبارة ما مع ما قد سبق لنا أن اعتقدنا فى صوابه على أنه أحـــد المسوغات ، ولو أنه ليس المسوغ الكافى لتقبلها على أنها عبارة صادقة ، بيد أنه اذا كان الاتساق اختبارا للصدق فانه لا يمكن أن يكون هو نفسه الصدق.أما النقد الموجه الى نظرية التطابق فأكثر صعوبة وتعقيدا،فمن احدى وجهات النظر يبدو أننا اذا قلنا ان الصدق هـــو انطباق العبـــارة الصادقة على الواقع فنحن بذلك انما نقول ما هـــو معروف ، لكن تواجهنا الصعوبات عندما نحاول أن نعطى كلمة « تطابق » وكلمـــة

« واقعة » معنى واضحا ، فليس ثمة شك فى أن قولنا بعدم وجود الغيلان انما هو قول صادق، ونستطيع أن نقول عن العبارة القائلة « أن ليس ثمة غيلان » أنها تنطبق على الواقع ؛ ولكنه من العسير علينا أن نرى ماذا عسى أن تكون طبيعة تلك « الواقعة » التى هى عدم وجود غيلان ، وأى نوع من العلاقات التى تسمى « انطباقا » يمكن أن نصف بها تلك العبارة ؟ وهكذا تتحول نظرية التطابق حتى تصبح مجرد مجاز ·

وثمة مشكلة ترد كثيرا فى السنوات الحديثة وهى أن الجملة القائلة «انه لصدق أن كذا وكذا..» لا تضيف شيئا فيما يبدو الى معنى العبارات التى ترد فيها ، وانه لمن العسير علينا أن نرى أى قيمة نضيفها اذا قلنا « انه لمن الصدق أن القطة فوق الحصيرة » بدلا من قولنا « القطة فوق الحصيرة » ؛ ويظهر أن الاستعمال الحقيقى لكلمة « صادق » هو فى تعبيرات من قبيل « هذا قول صادق » حيث تساعدنا الكلمة على أن نؤكد العبارة دون حاجة منا الى تكرارها · ولقد أدت هذه النقاط ببعض الفلاسفة وبخاصة **ستروسن** الى أن يأخذ بالرأى القائل بأن كلمة « صادق » هى أقرب الى أن تكون علامة على الموافقة أو التسليم أو القبول تعمل الى حد كبير عمل كلمة « نعم » أكثر مما تعمل عمل كلمة تدل على صفة أو علاقة ، ورأى شيلر المذكور آنفا من أن كلمة « صادق » انما هى كلمة للتقييم، هو رأى وثيق الصلة بهذا الرأى ·

ولقد تحدث البرجماتيون المتساهلون فى بعض الأحيان كما لو كانوا قد وحدوا بين معنى كلمة « صادق » وبين عبارة « من النافع أن نعتقد فى صوابه » ، ولو أن البرجماتيين المتحوطين من أمثال شيلر قد تجنبوا الوقوع فى هذا الشرك · والبرجماتيون اذ اتخذوا من المنفعة معيارا للصدق لم يقصدوا بذلك الى القول بأنه اذا كان مما يسر أن نعد الشىء صادقا فينبغى علينا أن نعده كذلك؛ بل هم قصدوا الى التوكيد بأن نسقات المعتقدات الانسانية والأفكار المستخدمة فيها هى بمثابة تفسيرات للعالم صنعها الانسان لكى تساعده على مواجهة ذلك العالم · واذا نحن نظرنا على هذا النحو الى العبارات على أنها تفسيرات فلن نستطيع أن نفصل مسألة قبولها عن مسألة ما اذا كانت تؤدى العمل التى هى منوطة بأدائه

ولابد لنا فى النهاية من أن نشير الى بحث على درجة كبيرة من الذيوع كتبه تارسكى بعنوان « فكرة الصدق فى اللغات المصوغة صياغة صورية » ، وفى هذا البحث يعرف تارسكى « الصدق » على أنه كلمة ترد فى حساب (القضايا) بطريقة تجعل لها وظيفة فى ذلك الحساب مماثلة لوظيفة كلمة « صادق » فى اللغة الجارية · ومن المؤكد أن ذلك التعريف لا يمكن أن يطبق تطبيقا مباشرا على فكرتنا المألوفة عن الصدق ، أما هل هى ذات صلة بمشكلة الصدق الفلسفية فهذه مسألة فنية الى حد كبير وتختلف فيها الآراء ، ومثل هذه الآراء التى من قبيل رأى تارسكى يطلق عليها اسم النظريات السيمية فى الصدق·

صواب (فى الفعل) : انظر الأخلاق ، والمقالات عن الفلاسفة الأخلاقيين ·

(ط)

طاليس : من ملطية وهى ثغر يونانى فى آسيا الصغرى ، انبأ بالكسوف الذى وقع فى ٥٨٥ ـ ٤ قبل الميلاد · كان حكيما من ذوى الاهتمامات الكثيرة ، فمن بين الأشياء الأخرى التى اداها أنه نظم تحويل مجرى أحد الأنهار ، وعمل على اقامة الاتحاد بين الأيونيين · وتضمنت اكتشافاته الرياضية والفلكية، التى بولغ فى تقديرها فيما بعد بعض الشىء ، طرائق القياس كقياس ارتفاع الأهرام مثلا ، وجمع سجلا بالنجوم لكى يستخدم فى الملاحة · والأغلب أنه زار مصر ، وفى تنبؤه بالكسوف لابد أن يكون قد وصل كذلك الى مدونات البابليين عن الأجرام السماوية · أما عن نظريته فى الكون التى هى أمعن فى التفكير النظرى ، فلسنا ندرى مدى ما ظفرت به من شهرة ومن

صياغة دقيقة ، على أنه ليس ثمة شك فى أنه اعتقد **أن الأرض المستوية تطفو على الماء الذى كانت قد** نشأت عنــــه ؛ وكان هنا يأخذ فى الأغلب بالقول الشائع فى أساطير الشرق الأدنى وبخاصـــــة فى الأساطير المصرية · وربما رأى كذلك كما يذكر **ارسطو** أن العالم وأجزاءه كان مائيا فى جوهره · ويبـــــدو أن طاليس قد قال بأن « الأشـــياء كلها مملوءة بالآلهـــة » بمعنى أنها مملوءة بالروح أو الحركة ، ومبدأ الحياة الذى بسبب سعته وقوته لابد أن يكون الهيا ، وحتى الحجر المغناطيسى وهو الجامد فى الظاهر يسـبب الحـركة وعلى ذلك فهو حى · وانه لمن الواضــــح على الأقل أن طاليس بتخليه عن القول بالتشخيص وبمحاولته أن يفسر العالم كله تفسيرا عقليا يستحق تسميته التقليدية بأنه منشىء الفلسفة اليونانية · انظر **الفلاســفة قبل سقراط** ·

(ع)

عدد : انظر فريجه ، رسل ، رياضيات ·

العقد الاجتماعى : نظريات عدة تحاول أن تفسر واجب الولاء نحـــو القوانين ونحو السلطة المدنية ، وذلك بالرجوع الى عقد أو عهد أو وعد بالطاعة يقـــدمه الفرد فى مقـــابل المنافع التى يكتسبها من المجتمع المدنى الذى يقوم بناء على ذلك التعاقد · وهناك صيغ كثيرة مختلفة لنظرية العقد ، منها الصيغة التى لم يرض عنها **افلاطون** والتى قدمها فى الكتاب الثانى من « الجمهورية » ، أما الصيغ الحديثة الشهيرة فهى تلك التى قال بها **هوبز** فى كتـــابه « لواياثان » ، **ولوك** فى كتابه « رسالة ثانية فى الحكومة المدنية » ، **وروسو** فى كتابه « العقد الاجتماعى » ؛ وتختلف هذه الصيغ كل منها عن الأخرى فيمن هم أطراف التعاقد وفى شروطه ، كما تختلف كذلك فى الدرجة التى تثبت بها الصـــفة التاريخية للتعاقد ، ذلك لأن بعض المؤلفين يكتفون بأن العقد ضـــمنى فقط وليس حدثا تاريخيا · ولقد نقد **هيوم** هذه النظرية نقدا هداما فى مقاله « فى العقد الأصلى » ، كما نقدها **هيجل** من وجهة نظر شديدة الاختلاف فى كتابه « فلسفة الحق » ، والآن ينبغى أن ينظر اليها على أنها جزء من التاريخ ، ولو أنك ما تزال تصادفها فى المناقشات العـامة وفى الكتابات الشائعة · انظر أيضا : **الفلسفة السياسية** ·

علم الجمال (الاستطيقا) : على الرغم من أن تقسيم الفلسفة الى عدد من الأقســـام ليس بذى قيمة نظرية كبيرة ، الا أن علم الجمال يعد منـــــذ زمن طويل أحد الاقسام الرئيسية فى الفلسفة مع المنطق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة والأخلاق جنبا الى جنب · لكن علينا أن نعترف مع ذلك بأنه لم يفز قط بذلك القدر من الاهتمام الموجــــه لهذه الفروع الأخرى ·

فكلمة « استطيقا » ذاتها لا يتجاوز عمرها القرن الا بقليل ، ومصدرها لفظ فى اللغة الألمانية نحته الفيلسوف بومجارتن · واذن فعلى الرغم من أن الكلمة مستمدة أصـــلا من الكلمة اليونانية aesthesis ومعناها « ادراك حسى » ، الا أننا لا نستطيع أن نعلق أدنى قيمة على هذا الاشتقاق، فحيثما نتحدث اليوم عن الاستطيقا (علم الجمال) كان الكتاب السابقون يجعلون حديثهم عن نظرية الذوق أو نقد الذوق · ومحاورة « هبياس الكبير » **لأفلاطون** التى يحاول فيها السفسطائى هبياس دون جدوى أن يقدم **لسقراط** تعريفا مقنعا للجمال هى أقدم عمل باق فى مجالا الاستطيقا · ومنذ تلك الفترة تتابعت الكتابات فى هذا الميدان ·

يستمد علم الجمال موضوع دراســــته من حقيقة واقعـــه هى أن النـــاس يحكمون دوما على الأشياء سواء كانت أشياء طبيعية أو من منتجات « الفنون الجميـــلة » أو غير ذلك من مصنوعات الانسان ـ بأنها جميلة ، أو جليلة ، أو فائقة ، أو دميمة ، أو مثـيرة للسخرية ، أو ذات جلافة ؛ يضاف الى ذلك أنهم يحاولون أن يؤيدوا مثل هذه الأحكام أو أن يتشككوا فيها ، وانهم يشتبكون فى الجدل بصددها ؛ وانمـا تنشأ المشكلات الفلسفية

الخاصة بعلم الجمال عن التفكير فى هذه المعلومات الأولية • ومما سيعين القارىء أن نسجل هنا بعض هذه المشكلات دون أن نناقشها : فما هو العنصر المشترك بين الألفاظ التى هى من قبيل « جميل » و « جليل » و « فاتن » و « دميم » بحيث تتميز عن ألفاظ من قبيل « قيم » و « ونافع » و « أثيم » و « مستقيم الأخلاق » ؟ ما هو الفارق من حيث المعنى بين « جميل » و « جليل » ؟ كيف نستطيع ــ اذا كنا نستطيع على الاطلاق ــ أن نثبت أن هذه الأحكام الخاصة بالقيمة الجمالية صادقة ، وكيف نبرر وجهة من بين وجهات النظر دون أخرى ؟ كيف يختلف التقييم الجمالى عن التقويم الأخلاقى والاقتصادى ؟ ما هو العمل الفنى ؟ هل من الممكن أن يكون لنا موقف جمالى واحد تجاه أعمال الفن وتجاه الظواهر الطبيعية على السواء ؟ أسئلة كهذه تشير اشارة كافية الى الطابع العام الذى يتميز به علم الجمال الفلسفى ، وان لم يكن من الممكن بحال من الأحوال أن يتفق الفلاسفة جميعا على أننا قد ذكرنا أهم المشكلات ، أو أننا صغناها فى أفضل صورة ممكنة ؛ فمن المؤكد أن هناك مسائل أخرى منها مسألة تدور حول حدود علم الجمال وأين تقع؟فهل ــ على سبيل المثال ــ مناقشة الفارق بين الفن الكلاسى وبين الفن الرومانسى مناقشة فلسفية أو أنها تقع برمتها فى مجال النقد الفنى ؟ ان الأمر ليستلزم يقينا شيئا من التمييز بين علم الجمال والنقد ، وعلى ذلك فحين نعلل رأينا بأن عملا فنيا بعينه عمل جيد فليس ذلك جزءا من الفلسفة ، اذ ليس للفيلسوف فيما يتعلق بمثل هذه المسائل كفاءة خاصة •

من الطبيعى أن نجد تشابها شديدا بين مشكلات علم الجمال ومشكلات علم الأخلاق • ولقد يعد بعضهم هذا التشابه ضربا من الخطأ مهما يكن طبيعيا ، على حين يرى بعضهم الآخر أننا اذ نتحدث عن تشابه بين علم الجمال وعلم الأخلاق انما نبخس العلاقة بينهما قدرها ، وأن علينا أن نبدأ بنظرية واحدة فى القيمة يمكن تطبيقها بتعديلات طفيفة على ميدان علم الأخلاق وعلم الجمال وعلم الاقتصاد. غير أنه من المؤكد أن أهم مسألة فى الأخلاق يعبر عنها بصورة طبيعية على نحو كهذا : « هل هناك معيار للأخلاقية يتجاوز نطاق العرف الذى تتواضع عليه جماعة من الجماعات ، واذا كان الأمر كذلك فما هو هذا المعيار ؟ وعلى نحو طبيعى كهذا نستطيع أن نسأل عما اذا كان هناك أى معيار للحكم الجمالى ، واذا كان الأمر كذلك فما هو هذا المعيار؟أما والحال كذلك ، فليس مما يثير الدهشة أن نجد توازيا وثيقا بين أكثر النظريات الأخلاقية والجمالية شيوعا • فكما يرى المشايع للنسبية الأخلاقية أن المعتقدات الأخلاقية لا تصدق الا بالنسبة لفرد ما أو لجماعة ما ، فان هناك من يرى أن ليس ثمة معيار للذوق السليم الا ما كان متعارفا عليه فى جماعة من الجماعات • وكما أن المشايع لمذهب اللذة فى الأخلاق لا يجد قيمة خلقية الا فى انتاج اللذة ، فكذلك يرى المشايع لمذهب اللذة فى ميدان علم الجمال أن انتاج اللذة هو المعيار الوحيد للقيمة الجمالية • ويقول بعض الأخلاقيين ان الخير صفة خلقية أوليـة (غير قابلة للتحليل) حاضرة حضورا موضوعيا فى الأشياء ذوات القيمة ، وكذلك يذهب بعضهم الى أن الجمال صفة موضوعية وعلى نحو مماثل لهذا نجد فى كلا الميدانين نظريات فى المعنى (معنى الخير والجمال) ذاتية ووجدانية •

لقد كان أعمق البحوث الكلاسية لعلم الجمال أثرا هو المناقشة التى نجدها فى كتاب **كانت** « نقد الحكم » ، وخاصة عندما يصر على أن الحكم الجمالى يرتد الى أصول سابقة على تكوين التصورات الذهنية وعلى أن معايير القيمة الجمالية لها طابع شكلى • وتستمد مناقشته صورتها المحكمة من وجهة نظره التى مؤداها أن الأحكام تختلف من حيث الكم والكيف والنسبة والجهة بحيث تنحصر مشكلة علم الجمال أساسا فى أن نحدد كيف تختلف الأحكام الجمالية من هذه الجوانب الأربعة عن غيرها

من الأحكام . أما فى العصر الحاضر فان أشهر نظرية جمالية هى نظرية **كروتشه** فى كتابه « الاستطيقا » التى تشبهها بصورة جوهرية نظرية **كولنجوود** فى كتابه « أصول الفن » . يرى كروتشه أن العمل الفنى حدس حسى لعاطفة بعينها جاء ذلك العمل الفنى أيضا تعبيرا كاملا عنها ، فما اللوحة أو الكلمات المكتوبة أو الأصوات ، سوى مساعدات سببية تعين الآخرين على أن يحدسوا الحدس نفسه . والرأى الذى بسطه **كاسيرر** فى كتابه « فلسفة الأشكال الرمزية » كان أيضا ذا تأثير كبير وخاصة بالصورة التى أعيد عرضه بها فى كتاب س . ك . لانجر «الشعور والشكل» ؛ وتشترك هذه الآراء فى أنها تعد الخبرة الجمالية فى جوهرها تعبيرا عن شعور أو رمزا له ، وفى أنها تصلها من حيث هى كذلك بكل استعمال للغة وغيرها من طرائق الرمز ؛ بل أن كروتشه يعد علم اللغويات العام وعلم الجمال شيئا واحدا بذاته . الا أن هذه النظريات المثالية فى اتجاهها لم تلق تأييدا كبيرا من الفلاسفة الذين هم أميل الى التجريبية والى التحليل ؛ لكن هؤلاء أخفقوا على نحو ملحوظ فى أن يقدموا نظرية (جمالية) نستبدلها بنظريات أولئك ؛ ذلك أن المشكلة الكبرى التى تواجه جميع النظريات الجمالية هى أن تضع معنى واضحا للألفاظ التى يبدو أن استخدامنا لها أمر طبيعى فالرمزية ، والتعبير ، والحدس ، والصورة ذات الدلالة كلها معان تتردد دائما مع أنها جديرة بتمحيص وتفسير تحليليين أدق جدا مما لقيته حتى الوقت الحاضر .

نعم ان بعض الفلاسفة ينكرون امكان قيام أية نظرية جمالية عامة ، ويقولون ان علماء الجمال يزعمون أن هناك جانبا مشتركا فى كل خبرة تحدث عن مختلف الفنون جميعا وعن الجمال الطبيعى، وأن ثمة معيارا عاما للحكم ينبغى الكشف عنه اذ يمكن تطبيقه فى جميع هذه الميادين ،لكن هذا الزعم فى رأى هؤلاء الفلاسفة ليس له ما يبرره فنحن ـ فيما يقولون ـ نستطيع أن نحدد ما الذى يجعلنا نعجب بهذا الرسم أو ذاك ، بهذا المنظر الطبيعى أو بتلك السيمفونية ، لكننا لا ينبغى أن نتوقع أن يكون هنالك عنصر مشترك بين هذه الحالات جميعا . وسواء كان لهذه النزعة التشككية المسرفة ما يبررها أم لا ، فلابد أن نسلم لهؤلاء النقاد بأن علم الجمال يبدو ـ وهو فى ذلك أكثر من أى فرع آخر من فروع الفلسفة ـ ان مصيره المحتوم هو اما الى غموض مفعم بالادعاء ، أو الى فقر شديد يجعل منه أخا فقيرا غير شقيق لسائر المجالات الرئيسية فى البحث الفلسفى . الا أنه قد حدث فى الولايات المتحدة فى السنوات الأخيرة نمو ملحوظ فى البحوث التى تتناول علم الجمال والتى لابد ان نرجو لها ان تنتج بعض الثمار فى المستقبل القريب .

علم الظواهر : يدل مصطلح علم الظواهر بمعناه الواسع على الفلسفة الوصفية للخبرة ، واسم **هوسرل** هو أكثر الأسماء ارتباطا بهذا المصطلح فى فكر القرن العشرين ؛ ولقد عرف **تش . س . بيرس** النظام الوصفى الذى هو علم الظواهر ولكن علاقة ما لم تقم بينه وبين هوسرل، كما أن رأى هوسرل فى علم الظواهر لا يمت تاريخيا الى فكرة **هيجل** عن «علم ظواهر الروح» . وعلى الرغم من أنه لا سبيل الى الشك فى اتجاه هوسرل التدريجى فى سنواته الأخيرة نحو أن يطور «فلسفة فى الروح» ، الا أنه قد شعر بالعداء نحو الفلسفة التأملية فى المرحلة التكوينية من حياته . ومع ذلك فان علم الظواهر بمعناه عند هوسرل مدين لكثيرين ، ولابد من الاشارة بوجه خاص الى تأثير **برنتانو وجيمس** والتجريبيين البريطانيين **وديكارت وليبنتز وكانت** .

ولقد ظهرت وجهة النظر الهوسرلية فى علم الظواهر ببطء وفى عناء ، وكان الهدف الى التوفيق بين الصدق القبلى للتدليلات الصورية والعمليات النفسية ، والى توسيع نطاق « الماقبلى » حتى

يشمل كل مجال الخبرة هـــو الدافع الأول الذى أدى الى علم الظواهر « الخالص » ، ولقد عرف علم الظواهر فى بادىء الأمر بأنه « علم نفس وصفى » وسرعان ما اتضح قصور التعريف وحاول هوسرل ايضاح فكرته عن ذلك العلم فى بحثه المفصل عن علم الظواهر الترنسندنتالى • ولقد التزم عـــلم الظواهر منذ البداية أن ينشد المثل الأعلى لأكبر حرية ممكنة نتحلل بها من الفروض السابقة،وعلى ذلك حذفت البناءات التأملية ولم يعد هناك كلام عن عالم ممتنع المنال وراء مجال الخبرة الممكن الذى هو فى المتناول ، وان عبارة « ارجع الى الأشياء نفسها ! » لتعبر عن هذا المبدأ تعبيرا جيدا •

ومصطلح « الترنسندنتالى » اسم لوجهـــة نظر تأملية خالصة ، وقد أشار كانت الى طبيعتها العـــامة عندما تكلم عن «الترنسندنتالى » على أنه يعنى توجيـه الانتباه الى اختبار الشىء أكثر من توجيهه الى الشىء نفسه؛والغرض من ذلك هو جعل التأمل « جذريا » بقدر الامكان وذلك بالرجوع الى الشواهد فى مصادرها الأولى فى الخبرة المباشرة ، ومناقشة كل شىء بغية الوصول الى الشاهد عليه• ومن أجل هذه الغاية عول على طريقة « الاحالة » التى تتطلب تعليق كل العقائد وكل ضروب المعرفة العلمية كذلك، ولذا كان منهج الشك عند ديكارت وسيلة صالحة لتقديم المنهج الخاص بعلم الظواهر ؛ فالانسان قد يكون مخطئا فى أحكامه على العالم أو على أى شىء « مفارق » للخبـــرة ، أما الخبـــرات « الباطنة » التى تختص بالعالم أو بأية موضوعات مزعومة أو متخيلة فلا يمكن أن تكون موضع شك. وبذلك نمضى قدما مع « البداية » التى وضـــعها ديكارت لكى نجعل منها شيئا ما منسقا ومثمرا بدلا من أن نجعلها تمضى باعتبارها نوعا منالزخارف البلاغية فى التأمل الفلسفى •

وحينئذ يكون هدفنا هو تحديد العالم كله غير المتناهى من الخبرات فى كل نماذج هذه الخبرات من ادراك حسى وخيال •• الخ ، وعلى أية حال فانه يمكن تعريف ذلك العالم بأنه مجال مكتف بذاته ، واذا ما علقت كل معتقداتنا عن الوجود الخارجى أو عن الحقائق العقلية بشتى أنواعها ، فانه لا يبقى لنا الا الخبرات نفسها والموضوعات المقصودة بهذه الخبرات ؛ وهذان الجانبان : جانب المعنى وجانب الشىء المعنى انما يسميان بجانبى الذات العارفة والشىء المعروف • وهذا « التضايف » فى طريقة النظر الى الخبرة شىء جوهرى فى المنهج الخاص بعلم الظواهر ؛ فاذا ما نحينا كل اعتقاداتنا على سبيل الأرجاء متخذين من ذلك منهجا ، اســـتطعنا أن نتكلم عندئذ عن « الذاتية الخالصة » أو « الخبرة الخالصة » وان كان ذلك منهجا « متطرفا » لأن كل افتراضـــاتنا الطبيعية والتقليدية ســـواء أكانت ميتافيزيقيـــة أو نظرية قد أصبحت معلقة • ومع ذلك فان من ســـوء الفهم أن نستنتج من ذلك أن العالم قد « أبعد » أو « أنكر » ، فكل الذى فعلناه هو أننا عطلنا « فكرة » الوجود الخارجى ووضعنا « العالم » بين قوسين اذ العالم هـــو التقسيم الخارجى لخبرتى (الباطنية) ذات المعنى ولكنـــه لا يصبح ــ بعد وضعه بين قوسين ــ عالما مستقلا فى حقيقته الواقعة ، بل هو عالم « حصرناه فى أقواس » •

و « الاحالة » (التى نرد بها الأشـــياء) الى مجرى الخبرة الداخليـــة ، تلك الخبرة التى سبق وصفها ، يجب أن تتم عن طريق مفكر واحد هو الذى سيقوم بالاجراء الى أقصى حـــد مستطاع ، ذلك لأن الفرد لابد له من أن يبدأ بتجاربه الخاصة، « فالأنا الترنسندنتالية » هى المرحلة الأولى ولابد من قيامنا بما يلزم للاحتفاظ أو لاقامة الشاهد على وجود العقول الأخرى ، ذلك اذا ما أردنا اجتناب انحصار الانسان فى ذاته وحدها • ولقد أصبح ذلك ممكنا فى لغة علم الظواهر عن طريق اتحاد الذات المدركة بالشىء المدرك ، وتمثل المدرك لما هو خارجى ، وادراك الغير على أساس مشابهة الأجسام الأخرى لجســـم الفرد المدرك ؛ وحينئذ يتحدث الآخذ بمذهب علم الظواهر عن « تبادل العلاقات بين الذوات على مستوى أعلى من مســـتوى الخبرة المباشرة » كما يتحدث عن بنية العالم الخارجى •

ولسوء الحظ قد استخدم مصطلح « البنية » فى مصنفات علم الظواهر بأكثر من معنى ، وهو يشير فى الحقيقة الى البرنامج « الانشائى » للتحليل الوصفى الذى تدعو اليه الحاجة بمجرد فراغنا من « تصفية » « الاحالة » أو سلسلة « الاحالات » اذ كثيرا ما يتبين أنها أكثر من عملية احالة واحدة. أما « الخلق » فليس هو ما يقصد فى علم الظواهر الوصفى « من لفظة بنية الكون » ، هذا ويجب الا نفترض أن العالم قد ظهر من الوعى عندما نتكلم عن تكوين بنية عالم الطبيعة داخل اطار الوعى الخالص ؛ ومن الملائم اذا ما نظرنا الى جميع الأشياء على أنها موضوعات للخبرة ومن أجل الخبرة ، ان نتحدث عن العمليات التركيبية و « الذهنية » التى بها « نكون » البناءات والمعانى المركبة تكوينا نخرج به من مجرى الخبرات ، فالخبرات ذات المعنى والأشياء المعنية كلتاهما داخلة فى مجال البحث الوصفى الذى لا تحده حدود .

ومن وجهة النظر النقدية نجد أن اهمية ذلك واضحة ، وأن برنامج التامل فى الخبرة والمعرفة جميعا مع وجود المثل الأعلى لقيام البينة فى الذهن — وما تلك البينة المثلى سوى مثول الشىء المعنى مثولا مباشرا فى خبراتنا — ربما كان له أثر تحريرى على المفكرين .

و «الاحالة» الترنسندنتالية أو التأملية الخالصة الى مجرى الخبرات الذاتية انما تتحد مع نموذج آخر من « الاحالة » يطلق عليه « الاحالة الذاتية »، وفى كلمات بسيطة نقول ان كلمة ذاتى تعنى « جوهرى » ، وأن كلمة « احالة » تستخدم بمعنى «القصر» . وليس الانسان فى علم الظواهر معنيا بالأحداث الطبيعية ، فليس هناك مناهج سببية لأن هذه المناهج تنتمى الى العلوم الخاصة ، وانما يقتصر الاهتمام على التحليل الوصفى للتركيبات والعلاقات الجوهرية وذلك فى كل نماذج الخبرة مثل الادراك الحسى والتذكر .. الخ ، وفى كل الأشياء المشار اليها ، أى الأشياء المعنية فى الخبرة .

وينظر الى منهج علم الظواهر على أنه يمتاز بتجنب الشكوك والأخطاء الموجودة فى الخبرة الطبيعية المألوفة،فالباحث فى عالم الخبرة «الباطن» مفروض فيه أنه لا يقع « تحت رحمة الوقائع » ، وربما تقع منه أخطاء فيما يقوم به من أوصاف ولكنه أكثر أمنا من الباحث الطبيعى بدرجة لا تقبل المقارنة ، أو هذا هو على الأقل ما يقولونه عنه.ومن ناحية أخرى فانه يجب أن يسلم بأن من يدافع عن الخبرة الطبيعية على اعتبار أن لديه درجة بالغة الارتفاع من الاحتمال انما يتقدم بقضية قوية ، وانه لمن سوء الحظ أن تؤدى محاولة تسويغ عالم البحث « الباطن » الخالص ضد ما يعارضه معارضة عنيفة الى نزع المعنى عن الخبرة الطبيعية ومناهجها .

ولكن ذلك ليس هو السبب الوحيد ، فان الدور التاريخى لعلم الظواهر انما ينظر اليه فى مناصرته لأعداء المذهب الطبيعى ، اذ أصبح وسيلة للتغلب على ذلك **المذهب الطبيعى** والتخلص منه من حيث هو فلسفة كما قد أصبح من الناحية الايجابية مثلا للفلسفة المثالية المحددة المعالم . أما فى معارضته للمذهب الطبيعى فقد كان فى ذلك مشتركا مع الفلاسفة الجامعيين ممن برزوا فى ذلك العصر واهتموا بتحديد مناهج العلوم ، والدفاع عن المحافظة التقليدية على فلسفة القيم الروحية . وعلى الرغم من أن علم الظواهر فلسفة على جانب كبير من التميز وعلى كثير من الجدة فى مناهجها ونتائجها الوصفية ، الا أن لديها القليل من الجديد الذى تقدمه اذ تقدم أدلتها الأساسية تأييدا **للمذهب المثالى** ، فانه كما يقول هوسرل اذا ألغى العقل أو الروح مابقيت هنالك طبيعة ، ذلك لأن الروح هى ما يعطى الوجود معنى .

واهم ما يسوغ قيام علم الظواهر هو قيمة نتائجه الوصفية ، فان دراساته للشعور بالزمن و « للتحليلات التى تبحث عن الأصول الأولى » للمفاهيم الأساسية فى **المنطق** ، وتحليل الادراك

الحسي وانماط أخرى من الخبرة قد وسعت توسيعا كبيرا من مجال نظرتنا مما يخدم *الأغراض الوصفية؛* أما التأكيد الأكبر فيقع على « الرؤية » ذلك لأن « الرؤية » نهاية فى ذاتها ولا يمكن اقامتها على أى شيء أكثر جوهرية منها • ويحيط مجال الوصف بشتى خيوط العلاقات النفسية ، وتوجه غاية خاصة الى عملية « التحول الى أفكار » وهى عملية بدونها لا تكون الخبرة العلمية ولا التفكير العلمي ممكنين •

ويجب ألا يفترض بأن علم الظواهر الذاتي المنهج قد جاء ليستبعد مناهج العلوم الموضوعية التجريبية ، فبالاضافة الى دافع التغلب على المعارضة نجد أن من خواص الحماسة التى يتولى بها أنصار أية نظرة جديدة دفع مذهبهم الى الأمام، أن يبالغوا فى تقدير ممكناته • ولم يعرف هوسرل – مثله فى ذلك مثل كثير جدا من المفكرين المجددين – متى يقف فى سيره الذى لا مهادنة فيه نحو اقامة فلسفة شاملة؛ ولكنه أحيانا كان يكشف عن وعيه بقصور أعماله ، كما فعل عندما ادرك أنه لن يطأ بقدمه « أرض المعاد » • ولقد كان الجانب الذاتي الخالص لعلم الظواهر الترنسندنتالى هو الذى يمكن أن يساعد الفلسفة على أن تزود العلماء بالمبادىء الأساسية وبالتصورات التامة الوضوح ، وقد ظل مجرد مثل أعلى لدى هوسرل ، تماما كما كان ذلك لدى كبار العقليين وعدا لم يتم •

وقد وجه نقد الى علم لظواهر وهو أنه لا يمس «مشكلة الوجود» ، اذ بوصفه منهجا ذاتيا خالصا ، فهو يستبعد كل أحكام عن الوجود الخارجي • ومن وجهة نظر هذا العلم أن العلوم الخاصة كلها قطعية لأنها تنطوى على دعاوى تختص بالوجود ، ولأن تصوراتها ومبادئها لم تقم عليها البينة التى تجعلها « قاطعة الصدق » فى الخبرة المباشرة • اذن فكيف يمكن لصاحب مذهب علم الظواهر أن يتكلم عن « الوجود » ؟ أليس يتجنب ما كان يجب أن يعد مشكلة جوهرية هامة؟ ان الاجابة لا تكون الا بابراز الخدمة الخاصة التى يمكن أن يقدمها علم الظواهر ، فعلى الرغم من أنه ليس معدا لأن يقدم فلسفة شاملة ، لأن مثل هذه الفلسفة الشاملة يحتاج الى التعاون الفعال مع العلوم ، الا أنه مع ذلك يستطيع أن يقدم اضافات هامة داخل حدود نشاطه ، تلك الحدود التى يقيمها بما يضعه للبحث من شروط محدودة تحديدا دقيقا ؛ « فايضاح » المفاهيم والمبادىء الأساسية فى العلوم وفى « مباحث الوجود » التى ليس لدينا منها الا القليل (كعلم الهندسة مثلا) ، وأعنى بالايضاح ايضاحا يجيء على أساس الخبرة المباشرة، هو أمر فى حد ذاته يكفى أن يكون برنامجا له من الأهمية ما يجعل من علم الظواهر نظاما لا يستغنى عنه • كما أن *التحليل الوصفى للخبرة* من وجهة النظر التأملية المتطرفة يأخذ على عاتقه عبء ايضاح الاضافات الخاصة التى يقدمها الشخص العارف الى الخبرة ، ولقد وصل ذلك بالفعل الى نقطة لم يكد يوصل اليها من قبل فى تاريخ الفلسفة ، وان الخدمة التى أديت الى المنطق وعلم النفس لتمثل بلا شك أكثر « الآمال المعقودة» على ذلك العمل الوصفى •

ولقد حدت المساجلات الانتقادية العنيفة من أثر نتائج علم الظواهر على علم النفس ، وهى المساجلات التى نشأت عن سوء الفهم من جانب بعض علماء النفس والسخط المعقول من جانب هوسرل ، وهو سخط لم يخل مع ذلك من روح الحدة التى تسود « المدارس » فى ألمانيا • ولقد تعمد هوسرل نقد « علم النفس الطبيعي » لكى يظهر وجه الحاجة الى « علم النفس العقلى » الذى يمكن أن يؤدى الى علم النفس الطبيعي ما أدته الهندسة الى العلم الفيزيقى ؛ وان ذلك لمثل يوضح نوع الآمال التى يرجوها لنفسه علم الظواهر الذى صوره هوسرل على أنه بمثابة « الينبوع » الذى تنبثق منه جميع المبادىء والمفاهيم الأساسية فى العلوم ؛ أما « الفلسفة الأولى » التى تصورها فقد كانت لتصبح بحق هى « الأساس » لكل معرفة يمكنها أن تزعم أو تأمل أن تكون علمية •

وكان تأثير علم الظواهر واسعا ، ولقد أثمر – الى حد ما – ثمرة من نوع لا يتفق أبدا مع طبيعة هوسرل ، فقد كان ينظر الى من يسمون بأتباع علم الظواهر « الواقعيين » على أنهم ميتافيزيقيين قطعيين،وكانت حركة مذهب علم الظواهر بنطاقها الأوسع تشتمل على جانب ديني بارز فيه شيء من أمارات التصوف ؛ هذا ولم يقتصر سوء استعمال « حدس الماهيات » الذي يستخدمه علم الظواهر على أنه امتد حتى شمل اللاعقلي،بل انه قد انحط كذلك حينا بعد حين الى مستوى الشروح التافهة لموضوعات الخبرة المألوفة • ولقد بذلت محاولات بدرجات متفاوتة من النجـــاح لتطوير منهج على أساس علم الظواهر ليستخدم في علم الاجتماع ، والتاريخ ، والفن ، والرياضة ، وعلم النفس ، وطب الأمراض العقليـة وكذلك المنطق ، وفلسفة القيم • وانه لمن سوء الطالع – في رأى هوسرل – ذلك النمـو السريع للحركة « الوجـودية » التى لا شك في أنها مدينـة ببعض جوانبها الى عـــلم الظواهر ، ولكنها أغضت عن الحدود الصارمة التى فرضها ذلك المبدأ بمنهجه الذاتي ، أغضت عن تلك الحدود الصارمة باســـم « فلســفة الوجود الخارجي» ، كما أن النظرة المتضايفةفي علم الظواهر (وهى النظرة التى تكمل التصور الذهنى بما يشير اليه من طرف في الوجود الخارجي) أقول ان تلك النظرة تزول ليحل محلهـــا في حركة الوجودية كلام عن « مجاوزة الواقع » و « شبه المجاوزة » و « الألغاز » • وانه لمن الممكن وضع صيغة منهجية صارمة لعلم الظواهر دونما تورط في المذهب المثالى أو فيأية عقيدة قطعية أخرى مما قد يترتبعلىذلك المنهج ، وعندئذ يضم المنهج الظواهرى الى سائر المناهج جنبا الى جنب مع المناهج « الموضوعية » كالمنهج الاســـتقرائي والمنهج الســـببى والمنهج التفسيرى ، وعلى الرغم من أن نتائج علم الظواهر قد تكون ذات قيمة لكل فروع العلم الأخرى ، فانه من الحق أيضا أنه لا يمكن أن يكون لهذا العلم موضوع ذو مادة بعينها بدون « الينبوع » الواقعى الذى يتمثل قبل كل شيء في العـــلوم الطبيعية والثقافية •

وفي روســـيا السوفيتية وعنـــد **الماديين الجدليين** بصفة عامة ، يعد عـــلم الظواهر فلسفة « رجعيـــة » ، ولم يحتفظ الطبيعيون في شكوكهم بشأن الفلسفة الذاتية الخاصة « بالتأمل الخالص »، لكن عـــلم الظواهر الصارم المتحرر من كل دعوى الى الميتافيزيقا ، ومن المزاعم المفرطة في «الاطلاقية» انما يستطيع أن يدافع عن نفسه وبطريقته الخاصة، على نحو ما قد استطاع ذلك دائما المنطق الرمزى في ميدان بحثه الخاص •

(غ)

الغزالي : هـــو أبو حامد محمـــد الغزالي (١٠٥٩ – ١١١١ م) ولد في طوس بخراسان ، ودرس علم الكلام في نيســـابور على امام الحرمين « الجويني » ؛ ثم قدم علىمجلس نظام الملك – وزير السلطان السلجوقي – وظل فيه حتى أسند اليـــه منصب التدريس في بغداد ؛ وكانت الشـــكوك عندئذ قد أخذت تستبد به ، فطفق يدرس الفلسفة لعلهـــا تخرجه من شـــكوكه • وقد درس كتب الفلاسفة – ولا سيما **الفارابي وابن ســـينا** – ثم ألف كتابا – هو كتاب«مقاصد الفلاسفة» – يلخص فيه مسائل الفلسفة غير متعرض لنقدها ، مرجئا ذلك النقد الى كتب تالية،كان أهمها في هذا الصدد هو كتاب « تهافت الفلاسفة » ؛ ولم يلبث بعد تأليفه هـــذا الكتاب طويلا في منصب التدريس ببغداد ، فانقطع عن التدريس على رغم ما كان قد أصابه فيه من نجاح • لكن الشكوك كانت ما تزال تستبد به ، فلم يكن مطمئنا الى دروسه في عـــلم الكلام ؛ وبعد تردد شـــديد بين نوازع الدنيـــا ودواعي الآخرة ، وهو تردد كان من أثره أن اعتلت صحته ، هتف به هاتف باطني فاعتزل وخلا الى نفسه يروضها استعدادا لما هو مقبل عليه ؛ وانتهى به الأمر الى مغادرة بغداد حيث لبث عشر سنين

متنقلا ، ينصرف الى العبادة والى التأليف ؛ وأغلب الظن أن أكبر كتبه وهو « احياء علوم الدين » قد ألف في الشطر الأول من هذه الفترة ؛ وفي نهايتها حاول أن ينهض برسالة الاصلاح الديني التي كانت هدفه منذ البداية . ولقد ذهبت به الأسفار الى دمشق والى بيت المقدس والى الاسكندرية والى مكة والمدينة ، ثم عاد آخر الأمر الى وطنه حيث استأنف مهنة التدريس زمنا وجيزا في نيسابور، ثم وافته منيته في مسقط رأسه طوس .

استعرض الغزالي مختلف التيارات في ثقافة عصره : فهنالك أربعة اتجاهات تتمثل في جماعات أربع هي جماعة المتكلمين وجماعة الباطنية وجماعة الفلاسفة ثم المتصوفة ؛ ونظر الغزالي في موقف كل من هؤلاء ؛ فوجد المتكلمين يؤدون مهمة المدافع عن العقيدة ، لكنهم كانوا يبنون دفاعهم على أساس التسليم أولا بالوحي المنزل ، وهو دفاع ان أقنع المؤمن فهو لا يقنع غير المؤمن . وأما الباطنية فقد كانوا يزعمون أنهم يقتبسون علمهم من الامام المعصوم ، أي أن كل ما يعرضونه مستند الى النقل عن معلمهم لا الى حجة مقنعة . وأما الفلسفة فعلى الرغم مما كان لها من فضل في تثقيف الناس بعلوم برهانية لا سبيل الى الشك فيها ، كالرياضيات والفلك والطبيعيات في بعض جوانبها التي لا تخالف الدين ، الا أنها في سائر بحوثها قد تتعرض للتناقض وفساد الرأي ؛ وأهم المسائل التي عنى الغزالي بابطال رأي الفلاسفة فيها ثلاث، هي : نظرية قدم العالم ، والقول بأن الله يعلم الكليات وحدها دون الجزئيات ، وانكار بعث الأجساد على أساس قولهم بأن الأرواح وحدها هي التي لا يجوز عليها الفناء ؛ وكان من أهم ما قاله الغزالي في الرد على الفلاسفة أنهم يبنون حججهم على العلية — أي على تلازم الأسباب والمسببات — ومن رأي الغزالي (وهو شبيه برأي الفيلسوف الانجليزي هيوم في القرن ١٨) أن العلية في حوادث الطبيعة لا تستند الى أساس متين ، وليس لدينا ما ندعم به القول بوجودها ، اذ هي ترتد عند التحليل الى علاقة زمانية بين شيئين ، فشيء ما يسبق في الحدوث شيئا آخر ؛ فاذا رأينا شيئين يتعاقبان ، فمن أين لنا القول بأن بينهما رباطا عليا خفيا غير مجرد التعاقب في الحدوث ؟ أما لماذا يعقب المعلول عليه فسر لا نعرفه ؛ ومهما تساءل العقل عن حقيقة هذه الرابطة التي من شأنها أن يصير الشيء المعين شيئا آخر ، فهو لن يجد لتساؤله جوابا شافيا ؛ لكن ثمة حالة واحدة يمكن أن نرى فيها الرابطة العلية رؤية مباشرة في أنفسنا ، وتلك حين يريد الانسان فعلا ما وينجز ما أراد، فها هنا يصاحب الفعل شعور بالقدرة على أدائه ، وعندئذ يجوز لنا أن ننسب الفعل لأنفسنا ؛ وعلى هذه الارادة الانسانية نستطيع أن نقيس فعل الارادة الالهية ؛ لكن ما الذي يبرر لنا مثل هذا القياس ؟ هنا يجيب الغزالي بأنه أدرك بالحدس — أي بالذوق — في نفسه صورة الله ، أعني أنه أدرك بالعيان الداخلي المباشر في ذاته أن الله قد خلقه على صورته ، وعلى هذا يستطيع أن يقيس قدرة الله في الخلق على قدرة الانسان في الفعل الارادي الصادر عن ارادة حرة ؛ أما أن نقيس خلق الله للكون على العلاقة السببية في ظواهر الطبيعة وحوادثها فغير جائز ، لأن الله اذا أشبه الانسان فهو لا يشبه الطبيعة . وهكذا استدل الغزالي أن الله هو الموجود القادر على كل شيء ، المريد الفعال .

والخلاصة هي أن الغزالي — على خلاف الفلاسفة — لا يرى في الأقيسة العقلية أداة صالحة لمعرفة الحق ، بل الأداة الصالحة لذلك عنده هي الذوق الباطني ، ومن ثم فقد أخذ بنظرة المتصوفة دون الجماعات الثلاث الأخرى : المتكلمين والباطنية والفلاسفة .

(ف)

الفارابي : لسنا نعرف كثيرا عن حياة الفارابي ، فقد كان رجلا يخلد الى السكينة والهدوء ، وقف حياته على التأمل الفلسفي ، يستظل بظل الملوك ، ثم تزيا آخر الأمر بزي المتصوفة . ويقال ان والد الفارابي كان قائدا عسكريا ومن أصل فارسي ، وان الفارابي قد

ولد فى وسيج ، وهى قرية صغيرة تقع فى ولاية فاراب من بلاد الترك • حصل الفارابى علومه فى بغداد ، ودرس بعضها على معلم مسيحى هو يوحنا بن حيلان ، وقد ألم فى دراسته بالأدب والرياضيات ، ومؤلفاته فى الموسيقى شاهد على سعة دراسته للرياضيات • وتقول الأساطير عنه انه كان يتكلم بلغات العالم كلها ، وظاهر من كتبه أنه كان يعرف التركية والفارسية ، وكان يكتب بالعربية كتابة يشوبها الغموض أحيانا •

ارتحل الفارابى من بغداد الى حلب ، ولعل ذلك راجع الى الاضطرابات السياسية التى وقعت ببغداد ؛ وفى حلب استقر الفارابى فى مجلس سيف الدولة ، الا فى أخريات حياته حيث ترك القصر وخلا الى نفسه بين مظاهر الطبيعة ، ومات فى دمشق فى شهر ديسمبر عام ٩٥٠ م عن ثمانين عاما •

سمى الفارابى بالمعلم الثانى ، والمعلم الأول هو أرسطو ، وفى ذلك يقول **ابن خلدون** فى مقدمته ان أرسطو سمى بالمعلم الأول لأنه هذب وجمع ما تفرق من مباحث المنطق ومسائله ، فأقام بناءه متماسكا وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها، وسمى الفارابى بالمعلم الثانى لما قام به من تأليف كتاب يجمع ويهذب ما ترجم قبله من مؤلفات أرسطو خاصة ؛ فمنذ أيام الفارابى أحصيت كتب أرسطو ورتبت على صورة لم تتغير فى جملتها ، وصارت تفسر وتشرح على طريقة الفارابى •

حاول الفارابى أن يقيم البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، جاريا فى ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطونى الجديد ؛ فمما يميز الفارابى أنه ذو نظرة شاملة تعمم أكثر مما تجزىء، فلم يكن يرضيه الوقوف عند الجزئيات ، بل كان يسعى دائما نحو تحصيل صورة شاملة للعالم كله • ولعل هذه النزعة عنده هى التى حدت به الى اهمال الفوارق والبحث عن أوجه الشبه بين المذاهب الفلسفية ؛ فأفلاطون وأرسطو — فى رأيه — انما يختلفان فى المنهج وفى الأسلوب وفى سيرة الحياة ، أما مذهبهما الفلسفى فواحد •

ويعد الفارابى بين الأطباء وان لم يطبب الأجسام ، وذلك لأنه وقف حياته على تطبيب النفوس ؛ ولم يكن الفارابى يحفل بالعلوم الجزئية، بل حصر جهده كله فى المنطق وفيما بعد الطبيعة وفى علم الطبيعة ؛ والفلسفة عنده هى العلم بالموجودات بما هى موجودة ، وهى العلم الوحيد الجامع الذى يضع أمام العقل صورة شاملة للعالم •

ولا يقتصر المنطق عند الفارابى على تحليل التفكير العلمى ، بل يشتمل كذلك على كثير من الملاحظات النحوية وعلى مباحث من نظرية المعرفة؛ والفرق بين المنطق والنحو هو أن النحو يختص بلغة شعب واحد ، أما المنطق فقانون للتعبير بلغة العقل الانسانى عند جميع الأمم ، وهو يسير من أبسط عناصر الكلام الى أعقدها : من الكلمة الى القضية الى القياس •

وللفارابى رأى فى المعانى الكلية التى ثار حولها كثير من الجدل فى العصور الوسطى ، اذ يرى أن العقل الانسانى يستخرج الكلى من الجزئيات بطريق التجريد ، غير أن للكلى وجودا خاصا به متقدما على وجود الجزئيات، واذن ففلسفة الفارابى تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعانى الكلية وهى : المذهب القائل بأن الكلى سابق على الجزئى، والمذهب القائل بأنه قائم به ، والمذهب القائل بأنه يحصل بعده •

وكذلك للفارابى رأى فى الوجود وهل يعد فى جملة المعانى الكلية ؟ أعنى هل هو صفة تحمل على موضوع ؟ وجواب الفارابى عن ذلك هو أن الوجود علاقة نحوية أو علاقة منطقية ، وليس هو بالمقولة التى تصدق على شىء موجود بالفعل بحيث يمكن حمله على الشىء فى قضية ؛ اذ ما وجود الشىء الا الشىء نفسه •

ويذهب الفارابى الى أن كل موجود ، فهو اما واجب الوجود واما ممكن الوجود ولا ثالث لهذين

الضربين من الوجود ؛ ولمـــا كان الممكن لابد أن تتقدم عليه علة تخرجه الى الوجود ، ثم لما كانت العلل لا يمكن أن تتسلسل الى غير نهاية ، كان لابد من الانتهاء الى موجود واجب الوجود لاعلة لوجوده ، وهو أزلى ، وهو موجود بالفعل من جميع جهاته ولا يعتريه التغير ، وهو عقل محض وخير محض ومعقول محض وعاقل محض ، وهو البرهان على جميع الأشياء ، وهـــو العلة الأولى لسائر الموجودات • ومعنى الموجود الواجب يحمل فى ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحدا لاشريك له فلو كان ثم موجودان ، كل منهما واجب الوجود ، لكانا متفقين من وجه ومتباينين من وجه ، وما به الاتفاق غير مابه التباين ، فلا يكون كل منهما واحدا بالذات ، واذن فالموجود الذىله غاية الكمال يجب أن يكون واحدا ــ وهو الله •

ومعرفتنا بالله عن طريق الاســـتدلال من الموجودات التى صدرت عنه أوثق من معرفتنا به معرفة مباشرة ؛ فمن الواحد يصدر العالم ، وذلك حين يتعقل الله ذاته ، فالأصل ــ اذن ــ هو علم الله لا ارادته ، فعند الله منذ الأزل صور الأشياء ومثلها ؛ وعن الله يفيض منذ الأزل وجود ثان هو ما يسمى بالعقل الأول ؛ وهو العقل الذى يحرك الفلك الأكبر ، وبعده تأتى عقول ثمانية يختلف بعضها عن بعض ، برغم أن كلا منها كامل فى ذاته ؛ وهذه العقول الثمانية التى نيطت بهـــا الأجرام السماوية ، تضاف الى العقل الأول فتصبح العقول تسعة ، وهى كلها تؤلف المرتبة الثانية من مراتب الوجود ؛ وفى المرتبـــة الثالثة يجىء العقل الفعال الذى يكون حلقة الاتصال بين العالم العلوى والعالم السفلى ؛ وفى المرتبة الرابعة تأتى النفس ــ وهذا العقل الفعال وهـــذه النفس من شأنهما أن يتكثرا فى أفراد البشر ، فيكون منهما بمقدار ماهنالك من بنى الانســـان ؛ وفى المرتبة الخامسة من مراتب الوجود توجـــد الصورة وفى السادسة توجد المادة ، ومن هاتين تتكون الأشياء ، اذ أن كل شىء قوامه صورة ومادة ــ وبهذه المراتب الست تنتهى ســـلسلة الموجودات التى ليست ذواتها أجساما ؛ مع ملاحظة أن الثلاث المراتب الأولى كائنات ليست أجســاما ولا هى تحل فى أجسام ، وأن الثلاث المراتب الأخـــيرة تلابس الأجسام وان لم تكن فى ذاتها أجساما •

أما الأجسام فهى ستة أجناس : الأجسام السماوية ، والحيـــوان الناطق ، والحيـــوان غير الناطق ، وأجسام النبات ، والمعادن ، والعناصر الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار) •

ونلاحظ فى هـــذه الفلسفة تأثرها المباشر بالأفلاطونية الجديدة فى كون العالم يجىء صدورا عن الله فى صورة فيض ، فمرتبة تفيض عن المرتبة الأعلى منها وهكذا حتى نصل الى أدنى المراتب •

وللفارابى رأى فى المعرفة ، خلاصـــته أن الأشـــياء المادية اذا ما أدركها العقل تحولت الى معقولات وصار لها وجود فى العقل يخالف وجودها المادى ؛ والعقل يكون فى الانسان بالقوة ، فاذا ما أدرك الانسان بحواسه صور الأجسام الخارجية، أصبح العقل عندئذ موجودا بالفعل ؛ ومعنى ذلك أن حصول المعرفة الحسية هـــو انتقال للعقل من القوة الى الفعل • على أن هذا الانتقال ليس يتم بفعل الانسان نفسه ، بل هو مرهون بفعل العقل الفعال الذى هو أعلى مرتبة من العقل الانسانى ؛ أى أن الانسان لا يحصل المعرفة باجتهاده ، بل تجىء اليه المعرفة هبة من خارجه ، هبة من العالم الأعلى ؛ وعن طريق اتصال العقل الفعال ــ العقل الأعلى من الانسان ــ بالانسان ، يستطيع الانسان أن يحصل المعانى الكلية عن الأشياء ، وبهذا يتحول الادراك الحسى الى ادراك عقلى • ولكن من أين تأتى الصور الكلية العقلية الى العقل الفعال ؟ تأتى اليه من العقل الذى يعلوه مرتبة ، وهـــذا بدوره من الذى يعلوه وهو الله • وهكذا يكون كل عقل فعالا بالنسبة لما دونه ومنفعلا بالنسبة لما فوقه ؛والعقل

الفعال دائما ، والذى لا ينفعل لسواه أبدا هو الله • ونلخص الموقف بالنسبة للانسان فنقول ان العقل فيه ذو ثلاثة أوجه : فهو عقل بالقوة أولا لأنه يكون فى حالة الاستعداد للتحصيل قبل أن يحصل شيئا ، ثم هو عقل بالفعل ثانيا حين يدرك الانسان بحواسه شيئا ماديا ، وهو متأثر بالعقل الفعال ثالثا حين يدرك الانسان المعنى الكلى المعقول الذى ماكانت الصورة المحسوسة الا مثلا يندرج تحته ؛ والمهم هنا أن نلاحظ أن ادراك المعانى الكلية ليس تحصيلا من الانسان يحصله من الأشياء التى تقع له فى تجربته الحسية ، بل هو نقل عن العقل الفعال المفارق للانسان والذى يعلوه فى المرتبة •

والعمل عند الفارابى تابع للعقل وليس العكس ؛ أى أن الذى يحكم على فعل ما بأنه خير أو بأنه شر هو العقل ، أو هو المعرفة العقلية ؛ ألم نقل ان الله عقل قبل أن يكون ارادة ، فالخلق انما يجىء نتيجة لتعقل الله لذاته ؟ وهكذا قل فى مجال السلوك الخلقى عند الانسان ، فهو صادر عن تعقل ، اذا للعقل الأولوية على العمل • وان الفارابى ليفضل رجلا يعلم العلم الصحيح ولا يعمل بمقتضاه ، على رجل يعمل العمل الصواب وهو لا يدرى المبدأ النظرى الذى جاء ذلك العمل تنفيذا له •

هذا فيما يتصل بالأخلاق، وأما فى السياسة فقد تأثر بجمهورية أفلاطون وقال بفكرة أن يملك زمام الدولة رئيس فيلسوف؛ وهو يصف مثل هذا الرئيس كما يتصوره وصفا يخلع عليه كل الفضائل التى تتوافر للأنبياء أو من يخلفونهم •

فتجنشتين ، لودفيج جوزيف جوهان : (١٨٨٩ ــ ١٩٥١) نمسوى المولد ينحدر من أصل يهودى ، درس الهندسة بجامعة برلين ومنذ عام ١٩٠٨ بجامعة مانشستر حيث اهتم اهتماما خاصا بدراسة مكنات الطائرة ومحركاتها ، ولقد أدت به الجوانب الرياضية فى عمله هذا الى أن يزداد اهتماما بالرياضة البحتة وبفلسفة الرياضة، ومن هنا أصبح على علم بعمل رسل وفريجه فى المنطق الرياضى ، وعلى اثر ذلك انتقل الى جامعة كيمبردج حيث أمضى الجزء الأكبر من ١٩١٢ ــ ١٣ عاملا مع رسل تلميذا له فى بادىء الأمر ثم شريكا له بعد ذلك بقليل • التحق فتجنشتين بخدمة الجيش النمسوى فى الحرب العالمية الأولى وأسر فى ايطاليا فى نهاية الأمر ، وفى ذلك الوقت كان قد أنجز كتابه المسمى « رسالة منطقية فلسفية » الذى نشر فى ألمانيا فى عام ١٩٢١ ، وفى لندن فى عام ١٩٢٢ ؛ وقد اعتقد فتجنشتين عندئذ أن ذلك الكتاب كان بمثابة الحل الحاسم لمشكلات الفلسفة • ولقد تعرض كذلك لتجربة باطنية صوفية عميقة بينما كان يحارب فى الجبهة الشرقية فى أثناء الحرب ، وكانت هذه التجربة فيما يبدو نتيجة لقراءة تولستوى ؛ وعلى أثر اطلاق سراحه بعد الحرب تنازل عن الثروة الطائلة التى ورثها واشتغل بالتدريس فى مدرسة أولية بالنمسا ، وفى ذلك الحين أيضا بدأ يحيا الحياة الشديدة البساطة التى لم يتخل عنها أبدا بعد ذلك • ومهما يكن من شىء ففى أثناء العقد الثالث من هذا القرن بدأ فتجنشتين يعيد اتصاله بالفلسفة ، وفى رعاية ج • م • كينز عاود زيارته لكيمبردج عام ١٩٢٥ وقام فى نفس الوقت تقريبا بتوثيق العلاقة الشخصية مع كل من شليك ووايزمان وهما اثنان من زعماء الحركة الوضعية فى فيينا • وفى عام ١٩٢٩ عاد بصفة دائمة الى كيمبردج وأصبح رعية بريطانية عندما ضمت النمسا الى حكومة النازى ، وفى أثناء السنوات الثلاث أو الأربع التى تلت ذلك تأدى شيئا فشيئا ، وبخاصة عن طريق النقد الذاتى ، الى موقفه الجديد فى الفلسفة ؛ وهو الموقف الذى كان له تأثير عظيم فى الفكر الأنجلو سكسونى الحديث • وقد نشر أول مانشر فى الكتابين « الأزرق » و « البنى » اللذين هما عبارة عن المحاضرات التى أمليت على تلاميذه فى ١٩٣٣ ــ ٣٥ ونشرت بعد وفاته فى عام ١٩٥٨ ، وفى عام ١٩٣٩ أصبح فتجنشتين أستاذا للفلسفة بجامعة كيمبردج خلفا للأستاذ

ج ٠ ١ ٠ مور ، بيد أنه عندما نشبت الحرب ذهب ليعمل بوابا فى مستشفى بلندن ، وفى عام ١٩٤٧ اعتزل فتجنشتين منصب الاستاذية لكى يكرس حياته كلها للبحث ، ولكن صحته سرعان ما اعتلت ومات بداء السرطان فى عام ١٩٥١ ٠

كان فتجنشتين رجـــلا غير عادى ، وحتى عندما كان أســتاذا كان دائـمــا يرتدى قميصا مفتوح الرقبة ، وكانت غرفته فى كلية ترينتى بجامعــة كيمبردج لا يزيد أثاثها كثــيرا على عدد قليل من الكراسى الطويلة المصنوعة من قماش ، ولم يحدث أبدا أن تناول العشــاء على المائدة الرئيسية مع الآخرين من رؤساء الجامعة ٠ ولقد كانت صراحته متطرفة شــديدة التطرف حتى لقــد كان يمكن بسهولة أن تعد فظاظة ، أما بالنسبة الى العالم الفلسفى بصفة عامة فقد كان الانطباع الذى يعطيه فتجنشتين هو الانطباع الذى يغلب عليـــه طابع الكاهن الأعظم لعقيدة من العقائد السرية أكثر منه انطباع الزميل المشارك فى العمل ٠

وعمل فتجنشتين الفيلسوفينقسم انقساما واضحا الى فترتين: فالصياغة المحددة التى صيغت بها آراؤه الباكرة موجودة فى كتـــابه المسمى « رسالة منطقية فلسفية » والذى كتب فى الفترة بين ١٩١٤ ــ ١٩١٨ ؛ ولم ينشر فتجنشتين نفسه شيئا عن آرائه المتأخرة ، وان كان لدينا صورة أولى منهـــا فى الكتابين « الأزرق » و « البنى » اللذين يرجع تاريخهما الى عامى ١٩٣٣ ــ ٣٥ ، ثم صـــورة ثانية منها ظهرت فى كتاب « البحوث الفلسفية » الذى يشتمل على أفكاره التى ما انفك يراجعها منـــذ منتصف الثلاثينات حتى وفاته ٠ ويحتوى كتابه « ملاحظات على أسس الرياضة » الذى نشر بعد وفاته على معظم آرائه الناضجة فى فلسفة الرياضة ، وانه لمن المتوقع أن تكون هناك مؤلفات له ستنشر فيما بعد ٠

وليس ثمة شك فى أن كتــاب « رســـالة منطقية فلسفية » قد أصبح مرجعا فى الفلسفة الحديثة ، ولكنه كتاب على درجة كبيرة من الصعوبة كتب بأسلوب مركز ، وهــــو يعرض موقفا شبيها بالمذهب الذرى المنطقى عند رسل فى كثـــير من الوجوه ، لكنه ربما يكون قد بولغ فى تفســيره من زاوية النظرة الرسلية ، ذلك لأن فتجنشتين اختلف عن رسل فى نقاط هامة واختار لنفسه مذهبا **تجريبيا** أشد تطرفا من تجريبية رســـــل وأكثر اطرادا ؛ فقد اتخذ فتجنشتين فى بادىء الأمر موقفا ميتافيزيقيا بمقتضاه يتألف العالم كله من وقائع بسيطة لا تتوقف واقعة منها على واقعة أخرى بأية وسيلة من الوسائل ، وهذه الوقائع هى بمثابة مادة موضوع البحث التى ينتهى اليها التحليل بالنسبة الى العلم التجريبى ٠ ولا يعطى فتجنشتين ، على العكس من رسل فى ذلك ، أية أمثلة لما قد رآه وقائع بسيطة أو وقائع أولية ، فلابد أن تكون هناك مثل هذه الوقائع البسيطة فى التحليل الأخير ، لكنه ليس على استعداد لأن يعين طبيعتها ؛ الا أنه فيما يظهر قد كان يعتبر واقعة مثل « جون يصوب سلاحه نحو جوهان » أقرب الى الواقعة البسيطة من قولنا ان « بريطانيا فى حرب مع المانيا » ، وعلى ذلك فهو يعد ما يقال عنه عادة انه وقائع ، يعده فى حقيقة الأمر حشدا من الوقائع البسيطة ٠ واللغة كمـــا ذهب فى « الرسالة » وهى ناقلة الفكر ، انما تهدف الى تقرير الوقائع ، وهو ما تحققه عن طريق تصوير هذه الوقائع ؛ ولقد أراد فتجنشتين بصفة خاصة من قوله ان اللغة تصور الوقائع أن يقول ان اللغة لابد أن تكون شبيهة من حيث البنية بما جاءت لتصوره ، فالجملة المثبتة تكون صورة لاحــدى حالات الواقع الممكنة ، بنفس الطريقة التى يمكن للخريطة التخطيطية أن تصور بها معركة أو أن تصور بها ترتيب الأثاث فى الغرفة ٠ وهــــذا صحيح حتى على الرغم من شدة ازدحام اللغـــة الاصطلاحية العادية بالمصطلحات الاتفاقية الخاصة وبالقواعد الجزافية،وهى أمور من شأنها أن يتعذر معها تبين الجانب التصويرى من اللغة، تماما كما أن

خريطة استراليا قد ترسم بطريقة غريبة فى رسم الخرائط تجعلها لا تبدو لنا أنها استراليا عند النظرة الأولى • على أن اللغة الكاملة ممكنة التصور كما أنها ممكنة التركيب من حيث المبدأ ، وفى مثل تلك اللغة ، على سبيل المثال ، تكون علاقة الأشياء المكانية مصورة تصويرا واضحا تاما عن طريق العلاقة المكانية بين أسمائها ؛ فالاستعمال الوحيد للغة الذى يكون كامل الدلالة هو أن تصور الوقائع • وهناك بعد ذلك استعمال اشتقاقى للغة ولكنه استعمال مشروع ، وهو الاستعمال الذى نصوغ به تحصيلات الحاصل ، ونمثل لذلك بمثل بسيط فنقول « اما أن تكون السماء ممطرة واما غير ممطرة » وهو مثال — فى رأى فتجنشتين — يمثل المنطق والرياضة بأسرهما ، فهما علمان صحيحان صحة خالية من المعنى اذ هما لا ينبئان بشىء • أما فيما عدا صورة الواقعة الكاملة المعنى ، وتحصيل الحاصل المشروع مع خلوه من المعنى ، فلا يوجد استعمال مشروع للغة ، وكل محاولة تبذل لاستخدام اللغة على صور أخرى لن تكون الا هراء ، وبصفة خاصة لن تكون جميع الأقوال الأخلاقية أو الميتافيزيقية الا أشباه قضايا ، أى أنها انتهاك خال من المعنى لاستعمال اللغة الصحيح ، مادامت أقوالا لا هى بالتجريبية ولا هى بتحصيلات حاصل (وهنا نجد لمحة واضحة لما سوف يطلق **الوضعيون المناطقة** عليه فيما بعد اسم مبدأ التحقيق من حيث أنه قاعدة للمعنى) • وبمفارقة شهيرة — لكنها مفارقة كان اتساق القول يقتضيها — أنكر فتجنشتين فى « الرسالة » ميتافيزيقاه ونظريته فى اللغة اذ هى بمعياره هو كلام فارغ خال من المعنى ، ذلك لأننا حين نقول على سبيل المثال ان اللغة تصور الوقائع فاننا عندئذ انما نحاول أن نعطى صورة للعلاقة التصويرية التى تقوم بين العبارة والواقعة وهذا خلف ، لأن تلك العلاقة التصويرية انما تكشف عن نفسها ، وما يكشف عن نفسه لا يجوز الكلام عنه • ولقد نظر فتجنشتين الى ميتافيزيقاه على أنها هراء لا يخلو من النفع أو الأهمية من حيث انها تساعد الانسان على أن يتبين فيها هى نفسها ، كما يتبين فى كل أشباهها ، أنها كلام بغير معنى • والذى يميل بنا نحو أن نقول ما ليس بذى معنى، خصوصا فى الفلسفة ، هو ما تتصف به اللغة الجارية من تعقد وخلط ، ولقد خصص فتجنشتين قدرا كبيرا من العناية لمعالجة المشكلة الفنية الخاصة باقامة لغة مثالية لا يكون من شأنها اغراء أحد بأن يقول كلاما فارغا أبدا ، وأخيرا فما أن يفهم الانسان « الرسالة » حتى لا يصبح أمامه بعد ذلك ما يغريه بأن يهتم بالفلسفة التى لا هى بالتجريبية مثل العلم ولا هى بتحصيلات حاصل مثل الرياضة، وسينبذ الفلسفة — مثلما فعل فتجنشتين فى عام ١٩١٨ لأنها كما عرفت على مر الزمن ، تنبت من الخلط •

ثم اتخذت فلسفة فتجنشتين فى الفترة المتأخرة صيغتها الأكثر وضوحا وبساطة وعمومية ولكنها ليست الصيغة الأكثر نضجا واكتمالا فى «الكتاب الأزرق» الذى صدر فى عام ١٩٣٣ ، ولقد وجهت الى حد كبير توجيها — وان لم يكن ذلك صريحا — من شأنه أن يظهر على نحو دقيق لماذا كانت طريقة التفكير كلها الموجودة فى « الرسالة » خاطئة على الرغم من أنها تميل كذلك الى هدم جميع المذاهب التقليدية فى الفلسفة • وأما أساس النظرة الجديدة فهو النظر الى اللغة من زاوية جديدة ؛ فقد نبذ الرأى القديم الموجود فى « الرسالة » عن اللغة ، والقائل بأن هناك من حيث المبدأ لغة علمية كاملة واحدة مهمتها الوحيدة هى وصف العالم ؛ أما الآن فقد نظر الى اللغة على أنها مجموعة غير محددة من المناشط الاجتماعية يخدم كل منشط منها غرضا مختلفا عن سواه • هذا وكل طريقة من هذه الطرق المتميزة فى استخدام اللغة أسماها فتجنشتين بلعبة اللغة ، نعم انه لا شك فى أن احدى طرائق استخدام اللغة هى أن نصف بها العالم وربما كانت هناك طريقة ما لأداء ذلك ، وهى ما قد يطلق عليها تسمية معقولة فيقال عنها انها طريقة « تصويرية » كما قد أطلق عليها فى

«الرسالة» ، بيد أن هناك حشدا من الاستعمالات الأخرى للغة كالأمر والاستفهام والشكر واللعن والتحية والدعاء . ويقدم فتجنشتين قائمة طويلة لأمثال هذه الاستعمالات المختلفة للغة (وهو يسمى كل استعمال منها لعبة اذ يتفق على قواعد استعمالها كما يتفق على قواعد اللعب) وذلك فى الفقرة رقم ٢٣ من كتابه « البحوث الفلسفية » الذى ينتهى بالملاحظة القائلة : «انه لمن الطريف أن نقارن فى اللغة بين تعدد الأدوات وبين الطرق الكثيرة التى تستخدم بها وتعدد أنواع الكلمة والعبارة ، وبين ما قد قاله المناطقة عن تركيب اللغة » . (بما فى ذلك مؤلف كتاب « رسالة منطقية فلسفية ») « كأنما للغة تركيب واحد هو الذى يتحدثون عنه » .

وعلى الرغم من أننا فى رأى فتجنشتين انما نتعلم فى الطفولة كيف نلعب كل هذه اللعبات باللغة لعبا صحيحا عن طريق التدريب أكثر منه عن طريق التعليم النظرى ، فنحن معرضون لأن نصبح أكثر تأثرا بواحدة أو اثنتين من الوسائل الممكنة لاستخدام اللغة ، ثم نصور الأمر لأنفسنا تصويرا مبالغا فى تبسيطه حتى بالنسبة لهذه اللغة الواحدة أو اللغتين (كما كان وصفه هو نفسه للغة العلم وصفا مبالغا فى تبسيطه) فترانا نفكر فى الكلمة الواحدة على أنها دائما أبدا اسم لشىء ما، نتعلمها عن طريق التعريف بالاشارة الى الشىء المسمى (كقولنا « هذه قطة ») ، كما ترانا نفكر فى الجمل على أنها كلها من قبيل قولنا « القطة فوق الحصيرة » أو « توم رجل بدين » أعنى أننا ننظر الى الجمل كلها كأنما هى جميعا قد جاءت لتصف العالم وما فيه . وهكذا قد يحدث أننا حينما نفكر فى استعمالات اللغة التى هى فى الواقع مختلفة تمام الاختلاف ، وانك لترانا نتقن استخدام اللغة حين نستخدمها فى غير مجال العقل النظرى استخداما صحيحا ، أقول انه قد يحدث حين نفكر فى هذه الاستعمالات المختلفة كلها أن ندرجها فى نمط واحد . فقد نفكر مثلا فى لعبة اللغة حين يكون مجال القول هو الرغبة أو الأمل ، فنحاول أن نقحمها فى ذلك النمط الواحد المزعوم اقحاما بأن نفسر فعل الكينونة المضارع الوارد فيها على أنه « وصف لحالتى الذهنية الحاضرة » ثم نحاول بطريقة استبطانية أن نعزل الحادث الذهنى الخاص الذى هو حالة الرغبة أو الأمل . وهنا يرى فتجنشتين الجذر الرئيسى للبس الفلسفى والمفارقة الميتافيزيقية ، فالحيرة الفلسفية انما تنشأ عندما نسىء فهم وظيفة بعض أدواتنا الذهنية اساءة تامة، فترانا نتكلم كما لو كانت مشكلتنا هى تعريف الرغبة أو الأمل تعريفا دقيقا ، وكما لو كنا نعرف معنى الرغبة أو الأمل فيما يتصل بالأغراض العادية معرفة كافية ونريد الآن فى ميدان الفلسفة أن نعرفهما بدقة أكثر ؛ لكن فتجنشتين قد ذهب الى أن ما نحتاج اليه من الناحية الفلسفية هو أن نرى أننا انما نسىء فهم فكرة « الأمل » اساءة بالغة اذا ما أخذنا « الأمل » على أنه اسم لعملية من العمليات النفسية ، وعلى ذلك فقيام مشكلة فلسفية هو كعدم قدرتك على أن تجد طريقك فى بلدة ما لعدم فهمك لخريطتها ، أو هو مثل الذبابة فى الزجاجة تطن خابطة على الجدار بدلا من أن تطير الى أعلى خارجة من فوهتها . انه لنوع من الفتنة تفتن العقل عن نفسه ، فليس الذى نحتاج اليه فى مثل هذه الحالة هو الكشف عن المستور ، كلا ولا هو نظرية دقيقة أو تفسير دقيق أو تحليل دقيق ، لأن ذلك كله لا يزيل شيئا من حالة سوء الفهم التى بلغت أقصاها ، فهذه المفاهيم التى تسبب لنا الحيرة هى خارج نطاق دراستنا انما تكون خاضعة لسيطرتنا خضوعا تاما (ففى السفر بالسكة الحديدية لا تربكنا مسألة الزمن) وعلى ذلك فما نحتاج اليه هو منبهات بسيطة تنبهنا الى الأغراض التى من أجلها نستخدم هذه المفاهيم استخدامها الصحيح ، فنجمعها بعضها الى بعض تجميعا سديدا يزيل عن أبصارنا العمى « عما هو مطروح أمام البصر » . وان ترتيبنا لطائفة مختارة من هذه المنبهات ترتيبا حسنا ، مما يحتاج الى مواهب فلسفية وليس هو بالعملية الآلية ، من

شأنه أن يفتح أعيننا لترى كيف نستخدم الأفكار التي هي موضوع البحث ، ولترى الطبيعة العامة للعبة اللغة ، وما ان نرى ذلك فسوف نكف عن أن نكون ضحايا الحيرة الفلسفية ٠

ها قد رأينا أن فتجنشتين قد وجد مصدرا من مصادر الحيرة الفلسفية في ميلنا لأن نحاول تفسير جميع استعمالات اللغة على غرار نموذج واحد يبالغ في تبسيطه ، فهي محاولة ايجاد أوجه الشبه بين المختلفات ؛ كما وجد مصدرا هاما آخر من مصادر الحيرة. الفلسفية في البحث عن السمة المشتركة بين جميع الأشياء والتي يطلق عليها اسم واحد ؛ وهكذا قد نحاول أن نجد أو حتى نخترع سمة مشتركة بين جميع اللعبات تسوغ لنا أن نطلق عليها جميعا اسما واحدا هو « لعبات » ، بيد أن فتجنشتين يعتقد أنه لا يلزم أن يكون هناك مثل هذه السمة ، فاذا نحن أطلقنا على التنس اسم لعبة فانه يصبح من السهل علينا أن نجد أوجه شبه بينها وبين لعبة البريدج ثم بين لعبة البريدج وبين لعبة أخرى من لعب الورق، ويكون هذا كافيا لتفسير الاسم المشترك « لعبة » دون حاجة منا الى البحث عن سمة ماتكون مشتركة بين كل من كرة القدم ولعبة الورق ، وتصدق على جميع أنواع اللعب ، ولا شيء غير أنواع اللعب ٠ وفي مثل هذا الموقف تكلم فتجنشتين عن التشابه الأسرى ؛ وهكذا قد نتجه الى البحث عن حادث نفسي يكون مشتركا بين جميع حالات الأمل أو حالات النية لا لأننا نظن فقط أن الأفعال التي من قبيل « يأمل » و « ينوى » لابد أن تكون أسماء تسمى عملية ما ، بل كذلك لأننا نظن أنه لابد ان تكون هناك سمة مشتركة لكل حالة من هذه الحالات ، وعندئذ يقترح علينا فتجنشتين أنه ربما كان هناك تشابه أسرى فحسب بين جميع حالات النية ٠

ويحتوى كل عمل فتجنشتين الأخير على تطبيق هذا المنهج في الفلسفة على عدد كبير من المشكلات وتتبع ما بينها من روابط ، فتراه يأخذ مجموعة من المفاهيم سواء من الرياضة أو من الحديث العادى ، ثم يبين المفارقات التي نميل الى نسبتها اليها متأثرين في ذلك بالحيرة الفلسفية، ثم يحاول أن يزيل عنا هذه الحيرة بتذكيرنا بالاستعمال المألوف لهذه المفاهيم ، وذلك بابتكار لعبات لغوية جديدة تكون متشابهة تشابها كما تكون مختلفة اختلافا يبصراننا بحقيقة الأمر ،ويتم ذلك دائما عن طريق وصف الاستعمالات الفعلية والممكنة للغة في مختلف سياق الكلام ٠

فاذا سلمنا بهذا الرأى عن الفلسفة وهو أنها سقوط في حيرة ذهنية لا خلاص للانسان منها — أو لا تخليص لنفسه منها — الا بالمنبهات التي تنبهنا الى استعمال هذه المفاهيم في سياقها الطبيعي من الكلام ، فان فتجنشتين لا يجد مكانا لأى من الآراء أو المذاهب أو النظريات الفلسفية ؛ فقد تصور مهمته على أنها تنبيه لنا بما هو قائم على السطح ، لا أن يعبر عن أى رأى من الآراء ولا أن يفسر لنا الأمور تفسيرات عميقة ؛ وهو يقول (البحوث ص ١٢٦ ، ١٢٩) : « تضع الفلسفة أمامنا كل شيء ثم لا تزيد ، دون أن تفسر شيئا أو تستنبط شيئا ٠٠ فطالما أن كل شيء مطروح أمام العين فليس هناك شيء يحتاج الى تفسير ٠٠٠ ان جوانب الأشياء البالغة الأهمية بالنسبة لنا انما تخفى علينا بسبب بساطتها وألفتها » ٠ وذلك مما يجعل المضمون الحقيقى لعمل فتجنشتين الأخير مستحيلا على التلخيص استحالة تامة ؛ فليس له مذهب ، كما أن المنهج الذى استخدمه لوصف الأمور الذهنية ليس بذى قواعد نظرية يجرى على سننها فما على الانسان سوى أن يصف الأشياء وكفى ، على نحو من شأنه أن يرفع عن الحيران السحر الذى يحيره ٠

كان تأثير فتجنشتين على الفلسفة الحديثة تأثيرا جد عظيم ، وبخاصة في البلاد الناطقة باللغة الانجليزية ؛ وكان كتابه « رسالة منطقية

فلسـفية ، على جانب عظيم من الأهميـة كذلك بالنسبة الى نمو الوضعية المنطقية فى اقطار القارة الاوروبية ، وبخاصـة فى النمسا ؛ وكثير من التجريبيين المناطقـة المحدثين ممن تأثروا تأثرا قليـلا بعمله الأخير هم مدينون لآرائه الباكرة ، وكان التأثير المباشر للرسالة على الفلسفة الأنجلو سكسونية قد ضعف بشكل واضح فى السنوات الأولى بسبب الاتجـاه الى النظر اليها على أنها أقرب الى أن تـكون صـورة متطرفة ومتناقضة لفلسفة رسل • وكذلك أسيء تفسيرها على نحو ايجابى ، وذلك فى ضوء المذهب الذرى المنطقى الذى قال به رسل ، وبسبب الترجمة التى فوق كونها غيردقيقة استخدمت مصطلحات رسل الفنية (من ذلك مثلا « الواقعة الذرية ») •

ومهما يكن من شيء فقـد كان تأثير عمـل فتجنشتين الأخير فى بريطانيا عظيما للغاية ، ولو أنه لا يزال مجهولا فى قارة أوربا ؛ أما فى أمريكا فلم يأخذ فى الانتشـار الا فى السنوات الحديثة نسبيا ، على أنه من الخطأ أن ننظر الى الفلسـفة البريطانية الحديثة على أنها قد صيغت كلها وفقا لفلسفة فتجنشتين لأن ذلك معناه أن نسيء اساءة بالغة الى تقدير أهميـة مور ورسل ووايل بنوع خاص • وان نفرا قليـلا من الفلاسفة التحليليين المحدثين هم الذين يقبلون رأى فتجنشين بأنهدف الفلسفة الذى لا هدف سواه هـو ازالة الحيرة ، وفضلا عن ذلك فان هناك فلاسفة آخرين يمضون مستقلين فى نفس الاتجاه الذى مضى فيه فتجنشتين فى نفس الوقت ؛ فبرغم أصـالته العظيمة كان فتجنشتين مثل سائر الناس نتاج عصره ، لكنه لا ينازع ــ الا القليلون ــ فى أن فتجنشتين بين الفلاسفة التحليليين الذين لا يوجد بينهم من أوجه الشـبه الا الشبه الأسرى ، يبرز مبتكرا عظيما وعبقريا من عباقرة الفلسفة •

فريجه ، جوتلوب : (١٨٤٨ ــ ١٩٢٥) فيلسوف ألمانى ؛ وأهمية فريجة التاريخيـة ذات شقين : أهميـة باعتباره مؤسسا للمنطق الرياضى الحديث ؛ وأهميـة باعتباره فيلسوف **منطق ورياضة** • ابتكر فريجه فـكرة « النسق الصورى » هادفا بذلك الى بلوغ المثل الأعلى للدقة الرياضية ؛ وفى كتابه « ترقيم الأفكار » (١٨٧٩) قدم أول مثل للنسق الصورى ، وهو فى الوقت نفسه أول صياغة لحساب التفاضل والتكامل للجمل وللمحمولات • وفرق لأول مـرة بين البديهيات وبين قواعد الاستدلال ، وهو الذى اهتدى الى الطريقة التى بها نميز المنطق الحديث من سوالفه ونجعله متفوقا عليها ، الا وهى استخدام المتغيرات وأسوار الكم •

وانتقل فريجة بعد ذلك الى تطبيق نسقه الصورى على الحساب ؛ فاكتشف أثناء عمله هذا امكان احالة الحساب الى بناء صورى دون ادخال أية تصورات أو بديهيات غير منطقية ، هـذا اذا اعترفنا على الأقل بأن فكرة الفئة أو المجموعة فكرة منطقية • وهذا الامكان انما يرتكز على التعريف المشهور للأعداد الأصلية ــ وهو التعريف الذى اكتشفه **رسل** مرة أخرى فيما بعد ــ ومؤداه أن العدد فئة تضم جميع الفئات التى بينها وبين فئة ما معلومة علاقة واحـد بواحد ؛ وكذلك تعريف الأصـول المنتجة لعلاقة ما (أى تحويل تعريف متواتر الى تعريف صريح) ، وهو ما كان فريجه قد قدمه فعلا فى كتابه ، « ترقيم الأفكار » • وان تعريف العدد الأصـلى ليلزم لزوما طبيعيا عن اكتشافنا بأن الفـكرة العددية الأساسية هى : « يساوى كذا » •

ولو سألنا شخصا منغير المفكرين عما يعنيه بقوله : هناك من أفراد نوع ما عدد مساو لأفراد نوع آخر لأجاب : أنه لو أحصى المرء المجمـوعة الأولى ، ثم أحصى المجموعة الثانية ، لبلغ الى العدد نفسه فى الحالتين • بيد أن فريجه يلاحظ أنه من الممكن القول بأن لمجموعة ما عددا من الأفراد يعادل أفراد المجموعة الأخرى دون أن يكون فى

مستطاعه ان يحدد أفراد كل مجموعة منهما ، فاذا أيقن النادل من وجود سكين واحدة على يمين كل طبق ، فانه يعرف أن هناك عددا من الأطباق على المائدة يماثل عدد السكاكين ، اذ أنه قد قابل بين مجموعة الأطباق ومجموعة السكاكين مقابلة واحد بواحد عن طريق هذه الدالة « موضوع على اليمين المباشر لكذا » • وفضلا عن ذلك فان فعل العد نفسه هـــو مثل من أمثلة المقابلة بين مجموعتين مقابلة واحـــد بواحد ؛ فان ما افعله في الواقع عندما أحصى مجموعة من الأشياء فأجد أن عددها « ن » معناه تعريف دالة عن هذه المجموعة قيمها هي الأعداد من ١ الى « ن » • وأخيرا فلأن نشرح قولنا « مساو لكذا » شرحا يقـــوم على أساس مقابلة واحد بواحد ، فذلك انما يضفي معنى على قولنا عن مجموعة لامتناهية بأن فيها من الأفراد ما يعادل أفراد مجمـــوعة أخرى ، وان يكن من المستحيل بالطبع احصـــاء أية مجموعة لامتناهية بالمعنى المألوف •

وقد كتب فريجه كتابا بعنـــوان « أسس الحســاب » (١٨٨٤) ليمهد به الطريق للعمل الرمزي ، بسط فيــــه نظريته دون الالتجاء الى الرمزية•ويعد هذا الكتاب عملا كلاسيا من أعمال العرض الفلسفي ، ويتضمن قضاء مبرما فعالا على التفسيرات الشائعة حينذاك عن الأعداد ، وعن علم الحساب • كما يحتوى الكتاب على عدد من اللمحات الفلسفية العميقة • ويقول فريجه اننا لكي نجيب على هذا السؤال : « ما هو العدد ١ ؟ » فلابد أن نشرح معنى الجمل التي يقع فيها الرمز « ١ » ؛ وينبغي ألا نقع في خطأ السؤال عن معنى كلمة ما بمعزل عن غيرها من الكلمات اذ الكلمة لايكون لها معنى الا وهي في سياق جملة ، فاذا سألنا عن معنى كلمة منعزلة عن غيرها اتجه ميلنا الى أن تجىء الاجابة وصفا للصـــور الذهنية التي يستدعيها سماع هذه الكلمة • غير أن هذه الصور الذهنية لا تمت بصلة الى معنى الكلمة ؛ وقد تستحضر نفس الكلمة صورا متباينة في عقول أناس مختلفين، كما أن ألفاظا مختلفة قد تثير صورة بعينها في عقل فرد واحد ؛ وعلى أى حال فان الصورة الذهنية لا تحدد معنى الجمل التي تتضمن الكلمة • ويميز فريجه في موضع آخر بين سمتين لمعنى كلمة ما : احداهما هي الصور والارتباطات التي تستدعيها الكلمة ، وهو ما يطلق عليه فريجه اسم « تلوين » الكلمة ؛ والسمة الأخرى هي المعنى الذى تحمله هـــذه الكلمة في استعمالها الصحيح والتلوين ذاتي ويجوز أن يختلف من شخص الى آخر ، أما معنى الكلمة فموضوعي ؛ وهذه السمة من سمات المعنى هي وحـــدها التي تدخل في تحديد قيمة الصدق في الجملة التي تتضمن تلك الكلمة ، فاذا عرفنا كيف نحدد قيمة الصدق في الجمل التي تحتوى على الكلمة ، فاننا نعرف عندئذ كل ما يمكن معرفته عن معنى الكلمة ولا شيء آخر يطلب خلاف ذلك ؛ ومن أهم الجمل التي يمكن أن يرد فيها حد مفرد هي الجمل التي تعبر عن أحـــكام الذاتية • ويشير فريجه الى أن اشتراطنا للمعيار الذى نعين به أفراد المجموعة س هو أمر ضروري لتحديد معنى كلمة « س » • ومن الواضح أن الشطر الأول من كتـــاب **فتجنشتين** « بحوث » مدين أعظم الدين لأفكار فريجه هاتيك •

وفي مقال مشهور نشر عام ١٨٩٢ ، عرض فريجه تمييزا لم يكن قد ورد في كتابه « أسس الحساب » وهو التمييز بين معنى الكلمة ومشارها، فأما مشار الحد المفرد فهو الموضوع الذى نتحدث عنه حين نستخدم جملة تحتوى عليــــه • ولكن لا ينبغي أن نذهب الى ما ذهب اليه **ج • س • مل** من أنه حتى معنى اسم العـــلم لا يتألف الا من مسماه ، ذلك لأن معنـــاه لا يقتصر تحديده على مشاره • ولكي نستخدم مثلا يضربه فريجه في موضع آخر ــ نقول ان مكتشفا قد يكتشف جبلا رآه في الجنوب فيطلق عليه اسما ، بينما يكون مكتشف آخر قد أطلق اسما آخر على الجبل نفسه وقد رآه جهة الشمال ، وقد تنقضي أعوام عديدة قبل أن يدركا أنهما شاهدا الجبل نفسه ، وبذلك

يكون للاسمين معنيان مختلفان ولكنهما يشيران الى شيء واحد . ومعنى الجملة كلها هو « فكرة » (تماثل الى حد ما « القضية » عند رسل) ، والفكرة هي ما يقال عنها مبدئيا انها صادقة أو كاذبة . وهي شيء لا مادي وان تكن موضوعية ، ومن ثم فان ما تشير اليه الكلمة لا يمكن أن يكون أحد مقومات الفكرة ؛ فاذا كنت أتحدث عن جبل افرست فالجبل نفسه لا يمكن أن يكون جزءا من الفكرة التي أعبر عنها ، ومع ذلك فانني أنجح في الحديث عن الجبل نفسه لا عن قرين شبحي له ؛ فالمشار اليه عادة شيء غير لغوي اذ هو شيء « في العالم » .

. والذي يقرر ان كان التعبير اسما من أسماء الأعلام أو لم يكن ، هو في نظر فريجه الوظيفة المنطقية التي يؤديها . فهكذا يمكن أن نعد كلمة « أحمر » وكلمة « خمسة » (اذا استخدمت باعتبارهما اسمين) اسمين من أسماء الأعلام ما دامت عبارة « الأحمر لون أولي » و « الخمسة عدد أولي » يساويان من الناحية المنطقية عبارة « خروشوف رجل ذكي » تمام المساواة من حيث الصورة ؛ فاذا كان تعبير ما يؤدي وظيفة اسم العلم وله معنى محدد ، فهو اذن اسم علم ويكون له معنى محدد اذا كنا قد حددنا معنى لكل جملة من الجمل التي يقع فيها . أما سؤالنا هل يشير التعبير المعين الى شيء أو لا يشير فمسألة تتوقف على ما اذا كنا نقول عادة ان هناك شيئا ما يقابل مثل هذه الاشارة ؛ ونضرب لذلك مثلا بقولنا : « العدد الكامل بين ١٠ و ٣٠ » عبارة تشير الى شيء ما نتيجة لتلك الحقيقة — وهي أننا نقول عادة ان هناك عددا كاملا وأنه بين ١٠ و ٣٠ ؛ أما فكرة أن هناك مسألة فلسفية أبعد من ذلك عما اذا كان يوجد « حقيقة » شيء تشير اليه هذه العبارة فانما تنشأ عن مغالطة « البحث عما يشير اليه حد منعزل » . ويطلق فريجه لفظة «موضوع» على أي شيء يمكن أن يشير اليه حد مفرد ؛ فيجوز في نظره الحديث عن الأعداد (وغيرها من«الكيانات المجردة») باعتبارها موضوعات ، تماما كما يجوز أن نتحدث عن الأشخاص أو المدن باعتبارها موضوعات . ومن ثم فان علم الحساب يعد مجموعة من الحقائق عن موضوعات كما هي الحال في أي علم آخر ، ومهمة الرياضي هي اكتشاف هذه الحقائق التي تظل صحيحة سواء اكتشفناها أو لم نكتشفها .

ويميز فريجه بين نمطين مختلفين من أنماط العبارات يسمى أحدهما « مشبعا » والآخر « غير مشبع » ؛ فالحدود المفردة مشبعة شأنها في ذلك شأن الجمل الكاملة ، أما العبارات غير المشبعة فهي المحمولات مثل « ... طويل » أو العبارات العلاقية مثل « ... يضايق ... » أو العبارات الدالية مثل « عاصمة ... » واختصارا كل العبارات التي تتضمن ثغرات ، ثم تتحول هذه العبارات الى النمط المشبع حين تملأ تلك الثغرات بعبارات مشبعة ؛ والعبارات غير المشبعة ليست مجرد تتابعات من الالفاظ يمكن أن تكتب قائمة بذاتها ، اذ من المطلوب أن نحدد أين تقع الثغرات، وأي الثغرات يجب ملؤها بالحد نفسه ، وأيها يمكن أن يملأ بحدود متميزة (المتغيرات وسيلة من وسائل تحديد ذلك) . وهكذا نجد أن العبارة غير المشبعة أقرب الى أن تكون « سمة » مشتركة لعديد من الجمل منها الى أن تكون جزءا قابلا للانعزال عن تلك الجمل ، وللعبارة غير المشبعة مشار اليه شأنها في ذلك شأن العبارة المشبعة ، غير أن مشارها شيء من نوع الأشياء غير المشبعة ، شيء لا يمكن التفكير فيه بوصفه قائما بذاته بأكثر مما يمكن التفكير في العبارة التي تشير اليه ، وبالتالي يختلف اختلافا كليا عن الشيء الكامل . ويطلق فريجه اسم « التصور » على مشار المحمول (وقد تكون كلمة « خاصية » أفضل في اللغة الانجليزية) ، أما مشار العبارات العلاقية والدالية فيسميها « علاقات » و « دالات » . وينبغي التفرقة بين العبارة غير المشبعة وبين معناها ، بنفس التفرقة الحادة التي نفرق بها بين مشار اسم

العلم وبين معناه . والتصورات والعلاقات والدالات هي الأخرى « في العالم » شأنها في ذلك شأن الأشياء ؛ فاذا قلنا ان كوكب المشترى أكبر من كوكب المريخ ، فان العلاقة هنا تقوم بين «مشارى» الكلمتين وهما « المشترى » و « المريخ » ولا تقوم بين معنييهما (في الذهن) ، ومن ثم فلابد أن تكون تلك العلاقة سمة من سمات العالم (« مجال الاشارة ») كالكوكبين نفسيهما . ومع ذلك فانها كيان من نوع مختلف تمام الاختلاف ، فاذا كانت عبارة ما تدل على تصور ذهني أو علاقة ، فلا يجوز لها أن تدل على شيء ؛ والحق أن ما هو ذو معنى عندما نتحدث عن شيء يصبح بغير معنى اذا تحدثنا به عن تصور ذهني ، والعكس صحيح . وأيا كان الأمر فنحن انما نتحدث عن تصورات، فاذا قلت مثلا : « الله موجود » فانني لا أضيف صفة الى موضوع جزئي ، بل أتحدث عن نوع بعينه من الأشياء ، عن صفة أو تصور ، وأقول عنه شيئا بحيث لا يكون للقول معنى الا اذا قيل عن صفة ، أي أن ثمة شيئا يتصف بها ، أعني أن هناك شيئا من ذلك النوع . والجمل التي تتحدث عن عدد ما ينبغي أن تفهم على هذا النحو نفسه ، فعبارة : «هناك ثلاث أشجار في الحديقة» تقول شيئا عن التصور الذهني « أشجار في الحديقة » ، ولا يمكن أن تفهم على أنها قول قيل عن شيء .

واذا أردنا أن نفهم طبيعة التصورات والعلاقات ، فيجب أن ننظر في الدالات كما ترد في الرياضيات ؛ فالعدد ٤ دالة بعينها للعدد ٢ ، وهي أنه مربعة ، ولكنه ليس هو نفسه هذه الدالة ؛ والواقع أننا لا نستطيع عزل الدالة ، كل ما نستطيع أن نفعله هو أن نعزل أعدادا بعينها تكون هي دالة أعداد أخرى بعينها . والحق أن فريجه قادر على النظر الى التصورات والعلاقات باعتبارها حالات تتمثل فيها الدالات ، طالما يعتقد أن للجملة باعتبارها كلا واحدا مشارا هو ما لها من قيمة الصدق ، ومن ثم فان التصورات والعلاقات دالات قيمتها هي دائما اما الصدق واما الكذب . وهذا الرأى يحسم الخلاف القديم بين الاسميين والواقعيين؛ فاللون الأحمر مثلا — في رأى فريجه — هو شيء بكل ما لهذه الكلمة من قوة ، وهو مشار الاسم « أحمر » ولكنه ليس مشارا لكلمة «أحمر» عندما تكون هذه الكلمة دالة على صفة ، فليس هو ما يشار اليه في الجملة : « زهور التيوليب حمراء » .

وهذه النظرية تفضي في نسق فريجه الصورى الى تمييز دقيق بين المحمولات من حيث نمطها ، على أن الفئات تعد «أشياء» (كيانات من النمط الأدنى) . وان هذا ليوضح الصلة بين فلسفة فريجه في المنطق ومذهبه الصورى ؛ فلا ينبغي اقامة النسق الصورى على أساس نفعه فحسب ، بل ينبغي أن يعكس هذا النسق الملامح الجوهرية للغة (هذا هو ما رد به فريجه على اعتراض بيانو الذى يقول فيه ان الرمز الذى استخدمه فريجه للدلالة على أن شيئا ما موجود رمز زائد من الناحية الصورية) . وليس معنى هذا ان يجيء النسق الصورى صورة طبق الأصل من اللغة الطبيعية ؛ فاستخدام المتغيرات وأسوار الكم قد يحل مثلا مشكلة التعميم لا لأنه يفسر تفسيرا متسقا تلك الأدوات اللغوية التي ترد في اللغات الطبيعية دالة على التعميم ، بل بابتكار طريقة جديدة تماما (يبدو أن نظرية الأسوار الكمية أحق بأن تعد نموذجا للعمل الفلسفي من نظرية رسل في العبارات الوصفية التي قال عنها رامزى انها نموذج العمل الفلسفي) وقد تكون اللغة الطبيعية غير متسقة ويمكن أن يوجه اليها النقد على هذا الأساس . ومن عيوب اللغة الطبيعية في نظر فريجه أنها قد تنشيء الأسماء التي لها معنى وليس لها مشار ؛ وقد كان فريجه أول من بدأ البحث عن لغة مثالية .

وفي عامي ١٨٩٣ و ١٩٠٣ أصدر فريجه جزأين من كتابه الأعظم « أسس الحساب » يعرض فيهما بناءه للحساب على أساس من المنطق

وذلك فى رمزيته المنطقية ؛ وهذه النظرية تتضمن « النظرية الساذجة للمجموعة » أى افتراض أن لكل صفة فئة تقابلها ، أفرادها هى نفسها الأشياء التى تتصف بتلك الصفة • وقد كتب رسل الى فريجه قبل صدور الجزء الثانى بزمن وجيز شارحا له التناقض الذى وجـــده فى النظرية الساذجة للمجموعة ، فأضاف فريجه فى شىء من التسرع تذييلا يذكر فيه أنه كان من الممكن – فى رأيه – اجتناب هذا التناقض باضعاف احدى بديهياته ؛ لـــكن لزنفسكى أثبت فيما بعد أنه قد ينشأ تناقض آخر ، ولكن يشك فى أن يكون فريجه علم بذلك•وعلى أية حال فان كثيرا من البراهين كان ينهار نتيجة لتلك البديهية المعدلة ، لكن فريجه لم تعد له همة ليعيد ويكمل كتـــابه ذاك ؛ وفى ختام حياته أخذ ينظر الى نظرية الفئات بأكملها والى مشروع اشتقاق الحساب من المنطق على أنهما خطأ • ولم ينتج فريجه بعد سنة ١٩٠٣ الا قليلا ذا قيمة ، ولعله لم يتتبع ما كان ينتجه الآخرون عن الموضوع الذى شيد أسسه ، كما أنه لم يلق كثيرا من العرفان بفضله فى أثناء حياته ، وانتقل العمل الذى قام به الى المناطقة الآخرين عن طريق مؤلفات بيانو ورســـل **وهوايتهد** • ولم يعترف بفضله – الذى هو جدير به – غير ديديكند وزرملو ورســـل ، فلم يكن فريجه معروفا لدى الفلاسفة الا قليلا،رغم أن ثلاثة من ذوى الأهمية البالغة قد تأثروا به تأثرا عميقا وهـــم : **هوسرل** ورســـل وفتجنشتين • ولقد أخذ الاهتمام به فى العصور الحديثة يتزايد تزايدا عظيما ، وثمـة مناطقـــة يدركون قيمة عمله تمام الادراك ؛ وبعض هؤلاء من أمثال تشيرش **وكارناب وكواين** قد تأثروا به تأثرا مبـــاشرا • ونظرا لأن كثـــيرا من أفكار فتجنشتين الرئيسية يمكن ارجاعها الى فريجه ، فان الفلاســـفة فى انجلتـــرا وأمريكا يقرءونه ويناقشونه وان لم يفعل فلاسفة القارة مثلهم ؛ ولعل أعظم ما أداه فريجه فى الفلسفة – وهـــو ما تبعه فيه فتجنشتين وما لم يتبعه فيه رسل – هو رفضه للتقليد الديكارتى القائل بأن نظرية المعرفة هى نقطة البداية ، وجعله المنطق الفلسفى أساسا لها •

فشته،جوهان جوتلوب:(١٧٦٢ – ١٨١٤)، فيلسوف ألمانى ينحدر من ســـلالة ســـكسونية تشتغل بفلاحة الأرض ، استطاع بمعونة أحـــد أصحاب الأراضى المحليين أن يدرس اللاهوت وفقه اللغة والفلسفة فى يينا وليبزج ، والتقى بكانت عام ١٧٩١ وأصـــبح تلميـــذه ومريده المقرب اليه • وفى عام ١٧٩٤ عين أستاذا بجامعة يينا ، ولكنه فصل عام ١٧٩٩ بتهمة تدريس الالحاد • ولما كان وطنيا متحمسا ، فقد ألقى « خطاباته الى الأمة الألمانية » فى برلين بين عامى ١٨٠٧ و ١٨٠٨ فكان عميق الأثر فى احياء بروسيا اثر هزائمها على يدى نابليون • وصار فشته أستاذا بجامعة برلين الجديدة عام ١٨١٠ •

كان فشـــته يعتقد أن هنـــاك منهجين ممكنين فى الفلســـفة : القطعية التى تستنبط الفكرة من الشىء ، أو المثالية التى تستنبط الشىء من الفكرة • ويتوقف المنهج الذى يتبعه المرء على تكوينه العقلى ، غير أنه يؤثر المثاليـــة ما دمنا لا نستطيع تفسير الوعى تفسيرا مرضيا بالكينونة وحدها كما تصنع القطعية ، لكننا نستطيع اقامة خبراتنا – لا الشىء فى ذاته – من الوعى باعتباره معطى مـن المعطيات • وهكـذا حـذف فشته الشىء فى ذاته ، وبدلا من أن يشتق طبيعة الذات المفكرة من الخبرة ذات الأجزاء الكثيرة – كما فعل كانت – جعـــل يستنبط تكثر الخبرة من فاعلية الذات • ولعل أوضح عرض لهذه النظرية التى ليست على شىء كبير من اليسر هو ما تجده فى كتابه « مقدمة لنظرية المعرفة » (١٧٩٧) •

وبسط فشته آراءه الأخلاقيـــة فى كتابه « نظرية الأخلاق » (١٧٩٨) ، وخلاصتها أننا قد نتصرف بما يسبب احترامنا لأنفسنا أو ازدراءنا لها ، واحترام النفس هو الضمير • وينبغى أن

ينبثق الفعل الأخلاقي عن الضمير لا عن الاذعان للسلطة • فالمبدأ الأخلاقي الأساسي هو أن نتصرف وفقا لتصورنا للواجب وتصورنا للفعل الذى نعترف دون تحفظ بأنه فعلنا خلال الزمان كله ؛ وهكذا تتألف الحيـــاة الأخلاقية من سلسلة من الأفعال المؤدية الى الحرية الروحية الكاملة للذات • وينشأ الشر الأخلاقي من عجزنا البليد عن امعان الفكر فى أفعالنا امعانا يكشف عن كل ما تنطوى عليه ، ولبعض الأفراد قدرة على الفعل الأخلاقي يمتازون بها ، وان هـؤلاء - بما يضربونه من مثـل - ليصبحون بمثابة الهام للآخرين • وفى هـــذه الحقيقة يكمن أساس الدين ؛ وما الكنيسة غـير اتحـــاد من أفراد اجتمعوا ابتغاء شحذ العقيـدة الأخلاقية وتقويتها •

ومهمة الدولة - في نظر فشته - هي أن تضمن أن يحد الأفراد جميعا من حرياتهم رعاية لحرية الآخرين ، ولكنها لا تستطيع أن تفعل ذلك الا اذا حاولت أيضا ضمان الحقوق نفسها للجميع، وهى لا تستطيع تحقيق ذلك الا اذا ضمنت لجميع الناس الملكية والاستقلال الاقتصادى • وقد أدى الأمر بفشته علىضوء هذا الرأىالى بعض النظريات الاشتراكية فيما يتعلق بالمسائل الاقتصادية ، بما فى ذلك تحويل التجارة الخارجية كلها الى الدولة ؛ بيد أنه - على عكس الرواية التى يتناقلها الرواة - لم يعتنق النظرة العضوية الى الدولة ، تلك النظرة التى تعد سمة مميزة لكثير من المثاليين الألمان •

فقه القانون : تدل هذه الكلمة فى الانجليزية على طائفة من الدراســات التى ترتبط فيما بينها ارتباطا واهيـا ، والتى تهتم ببحث بعض مسائل عامة عن القـــانون حين لا تكفى معرفة النظم القانونية الخاصــــة للاجابة عنها • ومن الأسئلة العامة فى الفقه هذه الأسئلة : ما هو القانون ؟ وهل يمكن أن يكون ثمة قانون بلا ارغام ؟ هل القانون الدولى قانون حقا ؟ فيم يختلف القانون عن الأخلاقيـــة والعدالة ، وكيف يرتبط بهما ؟ كيف يفكر القضـــــاة حين يتخذون قراراتهم فى القضايا الخاصة ؟ كيف تؤثر الظروف الاجتماعية والاقتصادية على القانون وكيف تتأثر به ؟ هل هناك مبادىء ثابتة يمكن أن نحكم بها على القوانين بأنها حسنة أو سيئة ؟

وعلى هـــــذا النحو يمكن التمييز بين الفقه والدراسة القانونية العادية باعتباره نظاما معنيا بتقدم فهم القانون ونقده نقدا قائمـــا على الحجة العقليـــــة ، متميزا بذلك عن معرفة القـــانون بتفصيلاته • وقد استعان الفقه - فى سعيه وراء هذه الأهداف العامة - بنظم أخرى استعانة كبيرة وخاصة بالفلسفة ؛ وتوضع فى بعض الأحيـــان تمييزات تفرق بين الفقه ، وفلسـفة القانون ، والنظرية القانونية ، غير أن هـــذه التمييزات لا تعنى شــــيئا كثيرا ، ومن الأفضل التمييز بين الأنماط المختلفة من البحث كما يلى :

١ - الأبحاث التحليلية :

يعد الآن توضيح لفظة « القانون » والحدود التي تنطوى على تصــورات قانونية أســـاسية (كالحقوق والواجبات ، والشـــخصية القانونية ، والملكية ، ومصادر القانون) أقول ان هـــــذا التوضيح يعد اليوم دراسة مستقلة هامة وخاصة فى انجلترا • وقد بدأ التحليل المنظم للمفاهيم القانونية على يد **بنتام** فى كتبه «نبذة عن الحكومة» (١٧٧٦) و « مبـادىء الأخـلاق والتشريع » (١٧٨٩) و (مجال الفقه وحدوده » (١٧٨٢) • وتوسع فيـــه تلميذه جون أوســتن فى كتابيه « مجال الفقه وتحديده » (١٨٨٢) و « محاضرات عن فلســـفة القانون الوضــعى » (١٨٦٣) • وتطورت الأشكال الحديثة لدراسة القانون دراسة تحليلية فى « النظرية الخالصــــة » للقانون التى وضعها هانز كلزن ، ووصفها فى كتابه « النظرية العامة للقانون والدولة » (الترجمة الانجليزية صدرت سنة ١٩٤٧) ، وكذلك تطورت على أيدى الفقهاء الذين تأثروا بالفلسفة اللغوية • ويقترن الفقه التحليلى عادة « بالوضعية القانونية » (وان

يكن مستقلا عنها من الناحية المنطقية) ؛ وهى المذهب القائل بأنه لا وجود لرابطة ضرورية بين القانون والأخلاقية ، وانما الرابطة بينهما تاريخية فحسب .

٢ ـ الأبحاث النقدية والتقييمية :

كونت نظريات القانون الطبيعى التى توسع فيها المدرسيون(وخاصة **توما الأكوينى**)على أساس الميتافيزيقا الأرسطية واللاهوت المسيحى .. كونت هذه النظريات تقليدا باقيا فى نقد القانون؛ وسمتها المميزة هى الحاحها (١) على أن هناك مبادىء ثابتة لهداية السلوك الانسانى ، وهذه المبادىء لم يصنعها الانسان وانما يستطيع أن يميزها بعقله . (٢) على أن هذه المبادىء تؤلف قانونا « طبيعيا » يمكن بوساطته الحكم على سائر القوانين التى وضعها الانسان . ويذهب بعض النظريين الى أن الاخفاق فى التكيف مع القانون الطبيعى يجعل القانون الانسانى باطلا ؛ بينما ينظر البعض الآخر الى القانون الطبيعى لا باعتباره اختبارا للصحة القانونية ، وانما باعتباره معيارا للنقد فحسب .

ولقد كان نقد القانون (على أسس نفعية) الشغل الشاغل لبنتام وأوستن على الرغم من الحاحهما على الدراسات التحليلية ، ومعارضتهما لنظريات القانون الطبيعى . ويقوم معظم الفقه النقدى الحديث على صنوف من السياسات الاجتماعية ، وهو مستقل عن نظرية القانون الطبيعى ، وان تكن أساسياته قد أعيد توكيدها فى ألمانيا منذ الحرب العالمية الأخيرة ، وعلى يد التوماويين الجدد فى غير ألمانيا من البلدان .

وقد شجعت دراسة الاجراءات القضائية ـ وخاصة فى أمريكا ـ على قيام شكلين من أشكال الفقه أحدهما بنائى والآخر متشكك ، وكلا النوعين يؤكد هذه الحقيقة ألا وهى أنه ما دامت جميع القواعد القانونية ليس لها الا محور رئيسى واحد مقرر المعنى ، حين تطبق المحاكم القواعد العامة على كثير من القضايا الهامشية ، فان التفكير الذى تنطوى عليه ليس استنباطيا (رغم كل المظاهر) ، ولكنه يمثل اختيارا بين القيم الاجتماعية. وتهتم احدى الحركات ـ التى يتزعمها روسكو باوند (وتسمى فى كثير من الأحيان بالفقه الأدائى) بتحديد المصالح الاجتماعية التى ينبغى أن ترشد المحاكم فى المنطقة التى لم تشملها القواعد القانونية. ولقد أكدت الحركة الشكية التى نشأت على يد ا . و . هولمز «طريق القانون» ١٨٩٧ ، و ج . س . جراى « طبيعة القانون ومصادره » ١٩٠٢ ، تباين المؤثرات غير القانونية على القرارات القضائية الكامنة تحت الأشكال القانونية . وتحدى الكتاب «الواقعيون» فيما بعد ، التصور التقليدى للقانون باعتباره مؤلفا من قواعد متميزة من عمليات المحاكم التى يمكن التنبؤ بها بدرجة كبيرة أو صغيرة (انظر مثلا كتاب جيروم فرانك « القانون والعقل الحديث» ١٩٣٠) . وهذه التطورات كانت قد سبقت اليها الدعوة الى ترك الأمر فى القضاء مرهونا بحكمة القاضى ، وهى دعوة نادى بها فقهاء القارة المنتمون الى مدرسة « القانون الحر » ومنهم مثلا ايرليش فى كتابه « القانون الحر » ١٩٠٣) وكذلك الكتاب الاسكندنافيين (وخاصة آكسل هجشتروم ١٨٦٨ ـ ١٩٣٩) .

٣ ـ الأبحاث الاجتماعية :

وتقع تحت هذا العنوان نظريات عامة متعددة تتعلق بتفاعل القانون مع العوامل الاقتصادية والاجتماعية . ولقد توسع الكتاب الروس من أمثال اى . ب . باشوكانيس فى كتابه « النظرية العامة للقانون والماركسية » (١٩٢٤) فى النظرية الماركسية القائلة بأن القانون تحدده الظروف الاقتصادية وأن مآله الى الاختفاء ؛وقد قضت النظرية القانونية السوفيتية الرسمية على الجانب الفوضوى من هذه النظرية . وتلح النظريات اللاماركسية (مثل نظرية ايرليش فى كتابه «المبادىء الأساسية لعلم اجتماع القانون» ١٩١٣ ، وترجم سنة ١٩٣٦) على أن القانون

«الصورى» الذى نجده فى التشريعات أقل أهمية – من حيث تأثيره الاجتماعى – من المعايير الأخلاقية واللاقانونية الأخرى (« القانون الحى ») . ومع أنه قد أعلنت فى كثير من الأحيان برامج عامة « للفقه الاجتماعى » الا أن أفضل عمل تم فى هذا المجال يتألف من الدراسات الخاصة بعلاقة المؤسسات القانونية الخاصة بالظروف الاقتصادية أو الاجتماعية المعينة ، مثل كتاب بيرل ومينز تحت عنوان « الشركة فى صورتها الحديثة والملكية الخاصة » (١٩٣٢) .

٤ – الأبحاث التاريخية :

يوصف كتاب سافينيى « رسالة عصرنا فى التشريع والفقه » (ظهرت الترجمة الانجليزية عام ١٨٣١) ، وكتابا سير هنرى مين « القانون القديم » (١٨٨١) و « تاريخ المؤسسات فى مرحلتها الأولى » (١٨٧٥) هذه الكتب توصف عادة بأنها من كتب الفقه التاريخى ، غير أنه ما من شكل واحد من أشكال البحث يمكن تمييزه تحت هذا الاسم . وكان سافينيى يعتقد أن القانون المتطور تطورا طبيعيا فى مجتمع ما ينبغى ألا نتدخل فى تطوره الا بما يتمشى مع العبقرية الطبيعية التى يمكن أن ندركها أفضل ادراك ممكن فى أقدم أشكالها القانونية . أما مين فكان يريد أن يحرر فهم القانون القديم من التصورات الحديثة التى تصاغ مقدما عن طبيعة القانون ، وأن يكشف عن المراحل المميزة من التطور القانونى التى اجتازتها المجتمعات « التقدمية » .

الفلاسفة قبل سقراط : يستخدم مصطلح « الفلاسفة قبل سقراط » للاشارة الى ما يقرب من اثنى عشر مفكرا من اليونان الأولين فيما قبل زمن **سقراط** ممن حاولوا أن يعرفوا تركيب العالم وطبيعة الواقع . وهم يتدرجون من **طاليس** الذى نشط فى أوائل القرن السادس قبل الميلاد ، الى **ديموقريطس** فى النصف الأخير من القرن الخامس . وفد أول الفلاسفة قبل سقراط من أيونيا وكانت مستعمرة يونانية تقع فى وسط الساحل الغربى لآسيا الصغرى ، وكانت دول المدينة مثل **ملطية** فى رخاء مادى فى النصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد ، وعلى اتصال وثيق – عن طريق التجارة – بالثقافات الأجنبية فى مصر وليديا (وبالتالى فى بابل) كما كانت على اتصال بالمستعمرات اليونانية على البحر الأسود وفى الغرب ؛ وبالاضافة الى ذلك كانت أيونيا نفسها وريثة ثقافة ادبية قديمة ترجع الى ما قبل هوميروس . وتلك كانت الظروف التى شجعت ، ولو أنها لا تفسر لنا قط ، الموجة الطاغية من التفكير التأملى التى ظهرت فى ملطية وافسوس وقولوفون وساموس ؛ وسرعان ما انتشر الاهتمام بالفلسفة عبر البحار فقد نزح **فيثاغورس** من ساموس الى احدى المستعمرات اليونانية فى ايطاليا الجنوبية ، بينما طوف **اكسانوفان** حول العالم اليونانى بأجمعه . وكان **بارمنيدس وزينون** من أهالى ايليا فى جنوب غربى ايطاليا . وكان **أمبادوقليس** ينتمى الى اغريغنته فى صقلية ، وهكذا كان معظم الفلاسفة قبل سقراط ينتمون اما الى شرق العالم اليونانى واما الى غربه ، ولم تدخل أثينا فى هذا المجال الا عندما انتقل اليها **انكساغوراس** وافدا من أيونيا فى السبعينات من القرن الخامس قبل الميلاد .

وعلى الرغم مما بين الفلاسفة قبل سقراط من اختلاف فيما بين الواحد منهم والآخر ، فهم يؤلفون جماعة على أساس منطقى وليست هى جماعة يربط بينها الترتيب الزمنى وحده . ولقد حول سقراط التفكير التأملى اليونانى الى اتجاه جديد كل الجدة وذلك برفضه الفيزيقا وتركيزه على المسائل الأخلاقية ، وفيما عدا **السوفسطائيين** الذين الى جوهم الفكرى ينتمى سقراط من ناحية بحثه فى المسائل الأخلاقية ، فان « الفلاسفة » الأولين أو « محبى الحكمة » قد أخضعوا الانسانية الى النظر فى الواقع الفيزيقى الخارجى ؛ وعلى ذلك أطلق **أرسطو** على أولئك الذين نطلق عليهم اسم « الفلاسفة قبل سقراط » أطلق عليهم اسم

«الباحثين فى الطبيعة» أو «أصحاب الفسيولوجيا»، ذلك لأنهم درسوا طبيعة أو تركيب الأشياء من حيث انها كل · ومع ذلك فقد كان لكثيرين منهم اهتمامات أمعن فى التخصص فى البحث الفيزيقى ، بل ان بعضا من المفكرين الاولين مثل طاليس وأنكسيمندر الملطيين كانا من أصحاب العقول المتعددة الجوانب حتى لقد اكتسبا شهرة بين معاصريهم لا من أجل دراساتهما النظرية للواقع — التى ربما كانت فى بعض الحالات ذات أهمية ثانوية فحسب حتى بالنسبة الى أصحابها — بل من أجل مقدرتهما على حل المشكلات العملية مثل قياس بعد السفينة فى البحر ، وانتقال جيش عبر النهر ، أو تحديد الفصول تحديدا دقيقا · ولقد حاول جميع الفلاسفة قبل سقراط أن يصفوا طبيعة الأجسام السماوية ، وكان لبعضهم — مثل طاليس وفيثاغورس بشكل أكثر وضوحا — اهتمامات رياضية خاصة بغض النظر عن الاهتمام بالفلك ، وكان أمبادوقليس وأنكساغوراس وديوجين الأبولونى مهتمين بدراسة الطب وعلم الأجنة · ويبدو أن أغلبهم قد تناول المشكلات الطبيعية الشائعة عندئذ مثل أسباب الزلازل وأقواس قزح والمغنطيسية أو فيضان النيل · وانه لمن الأهمية بمكان ألا نغفل — بأى حال من الأحوال — عن هذا الاهتمام العملى القوى الذى امتزج امتزاجا يدعو الى الدهشة بمذهب القطعية غير التجريبى ، وذلك عندما اتجه هذا الاهتمام ليعالج المشكلات الأكثر ضخامة وهى التى تتعلق بطبيعة العالم · والذى أعطى هؤلاء الرجال الحق فى أن ينظر اليهم على أنهم فلاسفة، بخلاف غيرهم من الفلكيين والجغرافيين والأطباء ممن كان لهم نشاط وبخاصة فى النصف الأخير من تلك الفترة ، هو الزعم المشترك فيما بينهم بأن العالم يتضمن نوعا من الحتمية والوحدة الكاملة التى يمكن فهمها وشرحها للآخرين على أساس معقول·

والجزء الأول من هذا الزعم يمكن رؤيته فيما كان قد سبق ذلك من بحوث خاصة بأصل الكون ، وبالآلهة المسيرة للكون ، وهى بحوث شبه أسطورية · بيد أن معالجة هذه المشكلات فى عبارات وصفية مباشرة ورفض التشخيص ، هو الذى أعطى طاليس وخلفاءه — بالنسبة الى متأخرى اليونان والينا — لقب « فيلسوف » ·

وعلى الرغم من أن الفلاسفة قبل سقراط نبذوا الكثير من اللغة الأسطورية ، الا أنهم ظلوا متأثرين فى بعض النقاط بما ورثوه من مزاعم عصر ما قبل الفلسفة · فطاليس فى اعلانه أن جميع الأشياء صدرت عن الماء كان على الأرجح يقدم تعبيرا عقليا عن فكرة مصرية أسطورية ، وهى فكرة لها أيضا ما يشابهها فى بابل ، مؤداها أن العالم نشأ عن نن ربة المياه الأولى على الرغم من أن هذه كانت هى نفسها انعكاسا لعودة الأرض كل عام الى الظهور فى حالة انحسار النيل؛ وهو كذلك مدين بدين أهم مما ذكرناه للأساطير ، وذلك فى الزعم الرئيسى القائل بأن العالم متسق الأجزاء ومعقول ، وأنه بوجه ما وحدة على الرغم من تنوع ظواهره · ولقد وجد هذا الزعم سبيله الى الصياغة فى الاتجاهات التناسلية التشبيهية الواردة فى الميثولوجيا التقليدية ؛ وهكذا نجد أنه فى « مبحث آلهة الكون » عند هزيود ، وهى قصيدة ربما تم نظمها فى أوائل القرن السابع قبل الميلاد ، نجد أن أسرة الآلهة ترد الى الوراء حتى بداية العالم الأولى عندما تظهر جيا — وهى أمنا الأرض — تظهر مع أجزاء العالم السفلى المتنوعة على أنها أول كائن كونى متميز ، وكان ظهورها من خليج خلاق يقال له كاوس (وهو لا يعنى الفوضى ولكنه يعنى مجرد « الثغرة ») · وفى نفس الوقت يظهر الايروس أو الحب الجنسى على مسرح الحوادث ، وايروس هو الدافع التشبيهى المؤدى الى مزيد من التمايزات ، فتلد جيا اله السماء المذكر أورانوس كما تلد أيضا الجبال والبحار الداخلية ، ثم يقترن اله السماء باله الأرض لكى ينتجا معا النهر الدائرى الذى يصل ما بينهما وهو الأوقيانوس ، ومن

نفس هذين الأبوين يظهر نسل آخر ، وتذهب روايات أخرى الى أن المطر هو البذور التى ترسلها السماء لتخصب الأرض لكى تنتج النباتات والمحاصيل · وهذا البحث شبه الأسطورى الخاص بأصل الكون يزداد تعقدا بالأخلاط الناتجة عن التأليف فى (مبحث آلهة الكون) بين روايات كثيرة مختلفة · والقصة الأكثر فجاجة واكتمالا من الناحية الأسطورية الشعرية ، وهى التى وردت مؤخرا فى القصيدة وفيها يظل أورانوس مضاجعا جيا ويرفض السماح لها بأن تنجب ذرية حتى يتصدى له كرونوس فيفصله عنوة ، تقدم على الأرجح صورة أكثر بدائية فيها أن الكاوس الأصلى أو الثغرة هى التى أحدثها أول انفصال وقع بين الأرض والسماء · وعلى كل حال فان الفكرة الأسطورية القائلة بأن أجزاء العالم المختلفة فيما بينها بوساطة آلهة ذوى أسلاف يمكن تتبعهم الى أصولهم كما هى الحال فى الكائنات البشرية ، هذه الفكرة تفضى الى الرأى القائل بأن العالم من حيث انه كل يمكن أن يصدر عن سلف واحد أو زوج من الأسلاف،على سبيل المثال الأرض أو الأرض والسماء · ولقد أثرت هذه الدعوى عن الوحدة التناسلية فى العالم ، والتى يمكن تحديدها بوساطة وصف التسلسل الوراثى بالنسبة الى خروج مكونات العالم الكثيرة من المحرك الكونى الواحد ، أقول ان هذه الدعوى قد أثرت تأثيرا عميقا فى أوائل الفلاسفة قبل سقراط الذين استبدلوا بجيا أو كاوس اللذين قال بهما هزيود مادة ابداعية واحدة مثل الماء عند طاليس والهواء أو الضباب عند أنكسيمانس · وحتى حين نبذ البحث عن أصل الكون ، كما فعل هرقليطس على سبيل المثال الذى أعلن أن قانون العالم لم تضعه الآلهة ولا وضعه البشر وانما هو قد وجد هكذا دائما أبدا ، بقيت الدعوى القائلة بالوحدة الجوهرية فى العالم وقابلية العالم للحتمية ؛ وربما كان هذا الزعم العام الهام الذى لم يتعرض اليونان أنفسهم لمناقشة مسوغاته العقلية ، أقول ان هذا الزعم ربما يعزى فى بعض وجوهه الى ملاحظة الانتظام الطبيعى فيما يتعلق بالشمس والفصول وهلم جرا ، مما شجع اقامة العقيدة المزضية القائلة بأن العالم يعمل وفقا لقوانين لا تخالف تمام المخالفة تلك القوانين التى تحكم المجتمعات الانسانية · ولقد كانت النظرة الضيقة الى المكونات الطبيعية الأساسية ، وهى نظرة جعلتها كأنما هى ناس من عنصر الهى ، ترتد كلها الى سالف واحد بعيد ، أقول ان تلك النظرة كانت بمثابة مظهر واحد بعينه من مظاهر الموقف التشبيهى ·

وبقاء النزعة التشبيهية يمكن رؤيته كذلك فى الحيل التى استخدمها بعض الفلاسفة قبل سقراط ليفسروا بها المصدر الأول للتغير الفيزيقى ، فلقد وجد الايروس أو الحب الجنسى عند هزيود ما يقابله فى فكرة القصاص الشرعى عند أنكسيمندريس ، وفى فكرة الحرب أو الكفاح عند هرقليطس ، وفى فكرة الحب أو المجاهدة عند أمبادوقليس · والواقع أنه حتى المفكرين الأقل بدائية من ذلك قد ارتدوا هنا الى المجاز ؛ فأرسطو مثلا استخدم الايروس لكى يفسر كيف أن المحرك الأول يمكن أن يحرك دون أن يتحرك · وهناك نقطتان أخريان كان الفلاسفة قبل سقراط فيهما متأثرين بالتصورات التى ورثوها من عصر ما قبل الفلاسفة وهما متعلقتان بتصوراتهم للألوهية والنفس ، فلقد تخلوا الى حد كبير عن البانثيون الأولمبى ، ومع ذلك ظلوا محتفظين بالفكرة القائلة بأن ما قد كان قويا كل القوة ومستعصيا على الفناء هو الهى ؛ وهكذا يبدو أن الملطيين طبقوا ذلك الوصف على أنواع المادة الأولية التى قالوا بها · أما عن النفس فان أوائل الفلاسفة قبل سقراط قد تجاهلوا تكوينها تجاهلا تاما ، ولكنها بالنسبة الى الفيثاغوريين والى هرقليطس وأمبادوقليس كانت بمثابة حلقة فيزيقية بين الانسان والعالم الخارجى ؛ وهنا كان هؤلاء المفكرون يعيدون تفسير الفكرة الشائعة القائلة بأن النفس ذات صلة بالأثير وهو المادة التى يتكون منها الهواء العلوى الخالص والنجوم · وفى نفس

الوقت نشأ لدى الفلاسفة قبل سقراط خلط فى علم النفس لعجزهم عن التمييز بين الادراك الحسى وبين الذكاء أو العقل ؛ وهنا تبدو الآثار واضحة لما ورد عن النفس عند هوميروس . فقد كان كلامه فى هـذا ذا أثر وان لم يكن متسقا ، اذ كانت « النفس » تعنى عنده مادة الحياة أحيانا ، ومادة الوعى أحيانا أخرى . والذكاء أحيانا ثالثة .

وقبل أن نجمل التطورات الأساسية لتفكير الفلاسفه قبل سقراط يجب أن نؤكد أن معرفتنا بهؤلاء المفكرين معرفة ناقصـــة نقصا شديدا ؛ فليس لدينـــا ما يقرب من أن يكون كتابا كاملا واحدا عن أى فيلسوف من الفلاسفة قبل سقراط، وكل ما لدينا انما هو فى صورة شذرات قصيرة منفصلة تتفاوت فى الطول من كلمة واحـــدة الى عبارات قليلة،وهى ماتبقى لنا لكونها كانت موضع اقتباس عن المؤلفين الأقدمين فى العصر المتأخر . فيكاد لا يوجـــد شىء عن فلاســـفة ملطية اللهم الا عبارة أو جملة لكل منهم ، ولا يوجد شىء عن فيثاغورس ، وعن هرقليطس ما يربو بقليل على مائة قول من الأقوال الصـــحيحة ، وهى أقوال قصيرة جـــدا فى الغالب (يحتـــوى أطولها على خمس وخمسين كلمة) ، وبقى لدينا من بارمنيدس حـــوالى مائة وخمسين من الأسطر السداسية ، وحـــوالى ثلاثمائة وأربعين من أمبادوقليس وربما كون هذا القدر اليسير ثلث المؤلفات الأصلية أو أكثر من ذلك قليلا ، تلك المؤلفات التى كانت فى الأغلب مختصرة اختصارا شديدا . ولدينا عن أنكساغوراس حـــوالى عشرين شذرة تصل فى مجموعها الى ما يقرب من ألف كلمة ، وهى تكون فى الغالب مالا يقل عن ثمن كتـابه الأصـــلى ومالا يزيد على نصفه . وعن ديموقريطس ــ الذى عرف بكثرة تآليفه كثرة غزيرة ــ لم يبق الا ما يقع بين مائتين وثلاثمائة شذرة،كلها تقريبا ذات طابع أخلاقى وغير مرتبطة الى حد كبـــير بنظرياته غير العادية فى الفيزيقا . غير أن الفقرات المقتبسة من المؤلفات الأصلية هى بطبيعة الحال مصدر واحـــد فقط من مصادر علمنا بأفكار مفكر من عصر سلف. وانما نعتمد اعتمادا كبيرا فى معرفتنا بالفلاسفة قبل سقراط على الشروح والملخصات التى كتبها مؤرخو الفكر فى الأزمنة القديمة ؛ من ذلك أن **أفلاطون** نفسه قد ساق أحكاما موجزة هنا وهناك، كان أكثـــرها ذا طابع تهكمى أو متفكه . وأعنى الأحكام التى ساقها عن بعض أسلافه من أمثال هرقليطس وبارمنيدس وأنكســـاغوراس بصـــفة خاصة ؛ ويبدو أن أفلاطون أخذ الفيثاغورية مأخذا جادا ولكنــــه نظر الى الآخرين من الفلاسفة قبل سقراط على أنهم رموز لأنواع مختلفة من انحراف الرأى . ومن ناحية أخرى اعتقد أرسطو فى القيمة المذهبية لأسلافه من الفلاسفة ، ذلك لأن الطبيعيين قبل سقراط كانت لهم أهمية خاصة لأنهم على الرغم من سوء فهمهم الخطير للسببية ، فقد أدوا ــ فى رأيه ــ ما أســـماه « باللعثمة » التى هى محاولات لا تخلو من قيمة بالنسبة الى التعبير عن الحقائق التى كشف عنها هو . وهناك خلاف بين نقاد القرن العشرين حـــول قيمة آراء أرســـطو التفصيلية عن أســـلافه الســـابقين ؛ فلقد أقيم البرهان الحاسم على أنه كان قادرا فى كثـــير من الحالات على تحريف آراء أســـلافه تحريفا خطيرا لا عن قصـــد ولـكن عن افتقار الى الموضـــوعية التاريخيـــة ، ولأنه كان ينظر الى الفلاسفة قبل سقراط من زاوية فلسفته هو . ومع ذلك فان معلومات أرسطو وأحكامه ذات قيمة دائما ، وهى صحيحة فى الغالب صحة لا يتطرق اليها الشك ، ولا يمكن رفضها ــ ونحن بمنجاة من الزلل ــ الا فى الحالات التى يكون لدينا فيها من الشواهد المضادة ما يمكن الوثوق به ؛ وهـــــذه ــ فى الأغلب ــ لا تأتينا الا من الشذرات الأصلية المتعلقة بمـــا نكون بصدد تحقيقه ، والا حيث يمكن الكشف عن الدوافع التى تدفع أرسطو الى التحريف .

والتقدير الصحيح لأحـكام أرسطو مسألة على جانب خاص من الأهمية ، لأن جميع من عرض بعدئذ للفلاسفة قبل سقراط من الأقدمين كانوا

فى الحقيقة متأثرين بأرسطو تأثرا شديدا ، فكان كتاب « آراء الطبيعيين » هـــو مصدر المعلومات الرئيسى لدى الكتاب المتأخرين ، وهو عبارة عن تاريخ جمعه ثاوفراسطوس — رفيق أرســطو — باعتباره جزءا من موسـوعة المعرفة المشــائية الكبرى ؛ وعلى الرغم من أن ثاوفراسطوس نفسه — فيما يبدو — قد راجع المصادر الأصلية فى كثير من النقاط الا أنه كان كذلك متأثرا تأثرا شديدا بآراء أرسطو التى أعيد كتابتها فى بعض الأحيان بلغة استعيرت فيما يبدو من « فيزيقا » أرسطو و «ميتافيزيقاه».ويبدو أنه لم يستطع فى كثير من الحالات اثبات النقاط المتنازع عليها ، ولا شك فى أن ذلك كان سببه — الى حد ما — أن الفلاسفة قبل سقراط لم يكونوا جميعا فى متناول الباحث بنصوصهم الأصلية ، والواقع أنه على الرغم من أن اليونانيين أنفسهم قد زعموا أن كل فيلسوف من الفلاسفة قبل سقراط (باستثناء فيثاغورس) ألف كتابا واحدا على الأقل كانوا يضعونه تحت عنوان أطلقوه على الكتب كلها وهو عنوان « فى الطبيعة » ، فمما يشك فيه أن يكون بعض الأولين قد كانت لهم كتابات واسعة الانتشار حتى فى زمنهم ، وربما اعتمدوا على النشر الشفوى أكثر من اعتمادهم على أى شىء آخر ؛ فالاقتباسات التى اقتبست من هرقليطس بصفة خاصة قد صيغت فى الأصل على أنها أقوال شفوية مأثورة • وحتى فى حالة وجود كتب من عصر ما قبل سقراط،فان لغتها المجازية والشعرية — فى أغلب الأحوال — لم تصادف دائما نظرة عطف لدى ثاوفراسطوس العــالم ، وهكذا فان تاريخ ثاوفراسطوس حتى ولو كان قد بقى كاملا لاحتــاج الى الكثـــير من التفسير والتعديل ؛ ومع هذا كله فلم يكن ليعود بنا فى الغالب الى ما وراء أرسطو • بيد أن هذا التاريخ — فيما عدا القسم الخاص بالاحساس — لم يبق منه هو كذلك الا شذرات ، ومن حسن الطالع أن أحــد الرواقيين المجهولين فى القرن الثانى قبل الميلاد قام بتلخيصه ، ثم قام شخص يدعى ايتيوس باعادة نسخ ذلك الملخص وتوسيعه بعد ثلاث أو أربع مئات من السنين • ومن فقرات بقيت من عمله أعاد كاتبان — جاءا بعــد عصره بقليل — كتابة مؤلفه ذاك ، وما زال عملهما باقيا• ومصـــدر آخر ينبغى ذكره وهـــو سمبلقيوس الأفلاطونى الجديد الذى يعد ذا أهمية كبرى لأنه على الرغم من مجيئه بعد ألف عام من الفلاســفة قبل سقراط الا أنه أراد تحقيقا لأهدافه ، وهى أن يعلق بشروح على رسالتين من رسائل أرسطو — أن ينشر آراء بعض أسلاف أرسطو فى لغتهم الخاصـــة ، .ذلك لأنه فى عصر سمبلقيوس كان الكثير من كتابات الفلاسفة قبل سقراط — وحتى الملخصات المتأخرة لهـــذه الكتابات — كان قد أصبح شــديد الندرة ؛ ومن ثم فنحن مدينون بمقدار كبير بما لدينا من الكلمات الأصلية لكل من بارمنيدس وأمبــادوقليس وأنكســـاغوراس وديوجين الأبولونى •

وكذلك نحن قليلو العلم بتاريخ الفلاسفة قبل سقراط وبسيرهم .وذلك لأن هؤلاء الفلاسفة لم يثيروا اهتمام معظم اليونانيين بدرجة كبيرة لمدة مائة عام كانت حاسمة الأثر ، وهى التى تقع بين قيام الحركة السوفسطائية وتأسيس اللوقيون ؛ ولما كان أرسطو مهتما بأفكار هـــؤلاء الفلاســفة لا بحياتهم الخاصـــة ، فقد آل الأمر فى ذلك الى أكاذيب كتاب التراجم الاسكندرانيين من القرن الثالث الى الأول قبل الميــلاد فراحوا ينشئون حــكايات مشكوك فيها مثل تلك التى تقــول بأن هـــرقليطس دفن نفســـه فى الروث ، أو أن أمبادوقليس ألقى بنفسه من جبل اطنة • والذى بقى هو قليل من الحقائق الأكثر وضوحا والتى تعتمد على مصادر أكثر احتراما ؛ وكذلك ترجع معظم المعلومات التاريخية الى دراسات اسكندرانية قام بها من هم أكثر احتراما ، لكنهم كذلك أمعن فى التــأمل النظرى • ولقــد صنف سوتيون الفلاسفة قبل سقراط الى مدارس شرقية ومدارس غربية، واتبع ثاوفراسطوس فى نسبة بعضهم الى بعض

نسبة تبين فيهم المعلم والتلميذ ، ثم ترك المؤرخ أبولودورس دراسة معيارية كتبها شعرا لتواريخ وآراء الفلاسفة وغيرهم . زاعما أن فترة النشاط العظيم لدى أي مفكر من المفكرين قد جاءت في سن الأربعين التي جعلها أبولودورس بحيث تتوافق مع أقرب حلقة من سلسلة الفترات الزمنية أو الحوادث التاريخية الثابتة التاريخ ؛ وعلاوة على ذلك جعل التلميذ في جميع الحالات أصغر بأربعين عاما من معلمه الشهير · وانه لمن حسن الحظ أننا نعرف القليل من التواريخ الموضوعية التي نستطيع بوساطتها أن نراجع أبولودورس ؛ فمثلا الكسوف الذي تنبأ به طاليس لابد أن يكون قد حدث في عام ٥٨٥ قبل الميلاد ، وكذلك كان مليسيوس ـ تابع بارمنيدس ـ أميرالا لساموس ضد أثينا في عام ٤٤١ قبل الميلاد . وبالجملة فان التاريخ الأبولودوري ـ على الرغم من أنه كان ممعنا في المنهجية ـ يجوز الركون اليه على وجه التقريب·

والتمييز القديم بين مدارس اليونان الشرقية والغربية مفيد الى حد ما ؛ فالغربيون كانوا أقل مادية في بحثهم عن الوحدة حتى لقد رفض الايليون العالم المحسوس رفضا تاما ، وكان هناك لدى فيثاغورس وأمبادوقليس اتجاه ديني أو صوفي لم يكن ليقبل في التفكير الشرقي الأيوني الذي كان أكثر تسليما بالأمر الواقع وان لم يكن أقل دوجماطيقية من التفكير الغربي · لكن هناك استثناءات كثيرة ، فقد كان فيثاغورس أيونيا بالتنشئة ولو أنه انتقل الى ايطاليا الجنوبية ، واكتشف هرقليطس الأيوني أن الوحدة في التركيب أكثر منها في المادة ، ومليسيوس ولو أنه كان من أتباع بارمنيدس الا أنه كان أيونيا من ساموس ، واذا استثنينا أمبادوقليس الصقلي وجدنا معظم الايليين القائلين بالتعدد جاءوا من الطرف الشرقي للعالم اليوناني (مثل أنكساغوراس والذرين لوقيبوس وديموقريطس) ومالوا الى الرجوع الى التفسيرات الأيونية التقليدية للظواهر الكونية في تفصيلاتها ·

أما طاليس وخليفتاه أنكسيمندريس وأنكسيمانس فيضمون معا في بعض الأحيان على أنهم « الملطيون » ، اذا اعتبروا أن الوحدة التي افترضوا وجودها في العالم انما توجد في المادة التي منها صنع العالم أو التي منها نشأ · ولقد رأى طاليس أن الماء هو تلك المادة ؛ وكتب أرسطو الذي كان غامضا هنا لسوء الحظ ، كتب ما يأتي : « يقول طاليس انه (يقصد عنصر الأشياء الموجودة ومبدأها الأول) الماء ، وعلى ذلك أعلن أن الأرض « فوق » الماء . وربما أخذ فرضه من أنه يرى الأشياء جميعا تغتذي على الرطوبة ....»· نعم ربما كان طاليس متأثرا بذلك وبمشاهدات أخرى مماثلة ؛ لكن الدافع الأول لاختياره الماء كان على الأرجح قصة الشرق الأدنى القائلة بأن العالم نشأ عن فيضان عظيم محيط · ولا شك في أن طاليس كان شغوفا بمصر ، كما سنحت له عن طريق ساردیس فرصة الاتصال بالمدونات البابلية التي لابد أن يكون أشهر مآثره ـ وهو التنبؤ بالكسوف ابان سنة بعينها ـ قد اعتمد على هذه المدونات · وانه لمن الصعب لسوء الحظ أن نقول الى أي حد سار طاليس بنظرياته التي أقامها على تجريبية الشرق الأدنى: فهل قامت وحدة العالم ـ على غرار النمط التوليدي القديم ـ على أصل بعيد بمثابة الناسل الأوحد ، ألا وهو المادة ؟ أم هل لا يزال العالم بطريقة ما مصنوعا من الماء ؟ · وبطبيعة الحال ذهب أرسطو الى افتراض الرأي الثاني لأنه يلائم فكرته الخاصة عن الجوهر المادي ذي الوجود الثابت ، والأرجح أن طاليس لم يميز بين هذين البديلين تمييزا واضحا ، فاذا كانت الأشياء قد صدرت عن الماء فلابد أن تظل مائية بطريقة ما ، وعلى كل حال فانها ما تزال مستندة الى ومحوطة بكتلة مائية ليس لها حدود ، كما أنه في الغالب لم يعين بالدقة كيف صار العالم الى ما هو عليه الآن من كثرة · ويقول أرسطو ان طاليس أعلن أن جميع الأشياء مملوءة بالآلهة ، وأن الحجر المغنطيسي لابد أن يكون محتويا على روح لأنه قادر على تحريك الحديد ، فاذا كان للأشياء الجامدة في

الظاهر مثل الحجر روح ومن ثم فلها حياة ، فان العالم من حيث انه كل لا يبعد أن تكون الروح أو الحياة منبثة في ثناياه ؛ ولكونها روحا واسعة المدى وشديدة القوة فلابد أن تكون الهية ، ومن ثم فهي علة تطور الكثرة الحالية ٠

كان أنكسيمندريس أصغر قليلا من طاليس الذى لابد أن يكون قد عرفه ، ويبدو أن أنكسيمندريس رأى أنه اذا كانت المادة المنشئة متطابقة مع أحد مكونات العالم الحاضر مثل الماء الذى قال به طاليس ، فان المكونات الأخرى ـ مثل النار التى هى على النقيض من الماء فى كثير من النواحى ـ لم تكن لتستطيع أن تحقق هويتها ، فقد قبل أنكسيمندريس فكرة المادة المنشئة الواحدة، الالهية المحيطة ، ولكنه أسماها « باللامحدود » قاصدا الى أنها لامتناهية فى الحجم وليست متطابقة الهوية مع أى مكون آخر فى عالمنا مما يمكن أن يطلق عليه اسم من الأسماء ٠ وقد أخذ الكون فى الظهور عندما انفصلت عن اللامحدود نواة صدرت عنها النار والضباب المعتم ؛ ثم تجمد الضباب فى مركزه فأصبح أرضا أحيطت بكرة من اللهب انفجرت لتكون الأجرام السماوية ، وكانت هذه الأجرام السماوية بمثابة عجلات من اللهب مغلفة بالضباب ، وكل منها يضىء خارج غلاف الضباب خلال ثغرة واحدة ، وأما الأرض وهى أسطوانة عريضة مسطحة القمة فتبقى فى مكانها لأنها أبعاد متساوية من أى شىء آخر ؛ وفى ذلك تقدم رائع على فكرة طاليس أو أنكسيمانس بأن الأرض تطفو اما على الماء واما على الهواء ٠ وتنقسم الأشياء داخل نطاق العالم الى جواهر متعارضة مثل الحرارة والبرودة ، والشتاء والصيف ، والليل والنهار ، وانما يثير التفاعلات فيما بينها وينظمها مبدأ يوصف بمجاز من علم الاجتماع : فأولا ترى كلا منها يفتات على الآخر ، « ثم يقع الغرم والقصاص على كل منها تجاه الآخر جزاء ما اقترفه من جور تبعا لتقدير الزمن » ، (وربما كانت التشبيهية هنا كامنة نوعا ما فى اللغة ، بيد أن استعمال اللغة الشعرية التقليدية وغياب الألفاظ المجردة كان بمثابة الشكيمة الدائمة التى قيدت التقدم الفلسفى فى تلك الفترة) وكان الاطراد الكونى مشتقا من الجوهر الالهى غير المحدود الذى خلع وحدته على العالم المتطور ٠

وفى الجيل الذى تلا ، رجع أنكسيمانس الى فكرة الجوهر النوعى ، فقال انه الهواء / الضباب أو النفس ، وأما الاعتراض الذى ربما كان أنكسيمندريس قد شعر به فقد ذللته الفكرة الهامة القائلة بأن المادة المنشئة يمكن أن تتخذ أشكالا أخرى ، وبذلك تتحول الى ما فى عالمنا من مواد أخرى عن طريق التكاثف والتخلخل،أى عن طريق تغيير مقدارها فى المكان المعين ٠ وتفسير التغير الفيزيقى على هذا النحو الذى أيدته ـ ولو تأييدا خاطئا ـ الملاحظة القائلة بأن درجة حرارة النفس فى الزفير تتفاوت بحسب ضغط الفم ؛ نجح فى جعل الواحدية المادية شيئا أمكن للمرة الأولى أن يؤخذ به منطقيا ٠ وأما ما تبع ذلك من بحث فى أصل الكون وعلم الكون فلم يكن بعيدا كل البعد عن القبول، ذلك لأن الضباب ـ كما لابد أن يكون طاليس قد لاحظ عن الماء ـ يبدو أنه يتخلل تغيرات كثيرة فى الطبيعة ، فبالتخلخل يتحول الى نار (ذلك لأن الصاعقة تنبثق من السحاب) ، وبالتكاثف يصبح أرضا مارا بمرحلة الماء الذى يبدو أنه يتحول الى أرض عندما ينحسر البحر مثلا ٠ لكن اختيار أنكسيمانس للمادة الأولى لم يكن كله قائما على أساس علمى ، ذلك لأن المادة الكونية وتسمى أيضا « النفس » كانت عنده تشبه النفس الانسانية التى تلازم النفس فى الغالب وعلى ذلك فلها قوة توجيهية حيوية محركة فى العالم ؛ وهكذا كان الباعث على التغير ما يزال تشبيهيا الى حد كبير ٠

ولما كان أنكسيمانس فى اكتمال نضجه حوالى ٥٣٥ قبل الميلاد ، انتقل فيثاغورس من ساموس الى ايطاليا وهناك أنشأ جماعة مقفلة على

نفسها شبه دينية وشبه فلسفية • ولم يكتب شيئا بنفسه ، كلا ولا اطرد الرأى فى تقديره ؛ ولقد علم فيثاغورس أن الروح تنتقل من جسد الى جسد آخر ، ومن نوع الى نوع آخر ، وعلى ذلك تكون جميع الأشياء الحية مرتبطة براوبط القربى، ولابد من مراعاة الامتناع عن أكل اللحوم وغيرها من المحرمات • وقد اعتقد فيثاغورس ، مع أولئك الذين يعرفون بالأورفيين ، أن النفس ينبغى أن تبقى طاهرة ، وكانت الموسيقى وسيلة هامة من وسائل التطهير ، وهنا تلتقى الاتجاهات الصوفية والعلمية؛ذلك لأن فيثاغورس اكتشف — عن طريق تجربة ايقاف وتر واحد — ان السلم الموسيقى عددى وأن الفواصل النغمية الكبرى يمكن التعبير عنها فى نسب الأعداد الصحيحة ؛ واذا كانت الموسيقى ذات الصلة بالنفس عددية،فان العالم كله حينئذ لابد أن يكون بطريقة ما عدديا كذلك • ويبدو أن أتباع فيثاغورس طوروا هذا الاستقراء المفرط فى الجراة افراطا يتناسب مع نوع تفكيرهم ، تطويرا بحيث جسدوا النقط (وكان التجسيد ما يزال مميزا للوجود الفعلى) فأصبحت النقط — من حيث هى وحدات — هى التى يتكون منها الأعداد ، كما أنها هى التى تحدد أبعاد الخطوط والأسطح والحجوم حتى ان الأشياء المادية مادامت مكونة من أشكال هندسية يمكن تحديدها ، فانها تكون قابلة لأن ترد الى كميات تتألف من وحدات النقط المجسدة • وعلاوة على ذلك فان العالم يمكن تحليله الى عشرة أزواج من الأضداد ، نموذجها الأعلى هو المحدود فى مقابل اللامحدود،وهما ضدان منهما تتكون عناصر الأعداد أيضا ، فالأعداد الفردية أعدادا محدودة ، والأعداد الزوجية (لأنه من الممكن أن تنقسم الى ما لانهاية غير محدودة • ولقد خرج العالم الى الوجود عندما شدت الوحدة باعتبارها حدا،شدت اللامحدود اليها وأخضعته الى التمايزات المنوعة• وانه ليرجح أن يكون معظم هذه الأفكار قد ظهر بعد عصر فيثاغورس ، بيد أن المعلم نفسه كان قد علق أهمية خاصة على العدد عشرة ، وليس هناك من سبب يدعونا الى حرمانه من النظرية الشهيرة المرتبطة باسمه • على أنه ربما كان أحد أتباعه هو الذى انتزع النتائج الخطيرة التى تلزم عما قد لوحظ بعدئذ من عدم قابلية وتر المربع للقياس المضبوط،ومؤدى ذلك أن بعض الأطوال الطبيعية، على رغم كونها مؤلفة من وحدات نقطية ، لا يمكن تحويلها الى أعداد صحيحة أبدا •

خصص أكسانوفان معاصر فيثاغورس الذى كان أطول منه حياة والذى هاجر كذلك من أيونيا، خصص الكثير من شعره لمهاجمة الوصف الهوميرى التقليدى للآلهة من حيث خلودها ، ومن حيث الأساس نفسه الذى بنى عليه تشبيهها بالانسان؛ ذلك لأن كل نوع من الأنواع لابد له — بناء على هذا الرأى — من أن يتصور الآلهة على هيئته الخاصة وهو ما بدا لأكسانوفان محالا ؛ فأحل أكسانوفان محل الآلهة الكثيرة الها واحدا ساكنا « يحرك الأشياء جميعها بقوة تفكيره العقلى » • وربما أثرت هذه الفكرة عن المصدر العقلى الالهى للتغير فى أمبادوقليس وأنكساغوراس ؛ وربما كان مذهب أكسانوفان العقلى الهدام أوسع تأثيرا بصفة عامة • ولو غضضنا النظر عن مهاجمته للتشبيهية،فقد سخر أيضا من النظريات الفيزيقية الأيونية المتميزة بالقطعية والمغالاة،فاقترح ساخرا أن تكون حركة الشمس كل يوم فى خط مستقيم. وعلى الرغم من أن أكسانوفان لم يهتم أصلا بالفيزيقا وكان شاكا صريحا فيما يتعلق بتحصيل المعرفة اليقينية ، فانه لا يخلو من أهمية علمية اذ استدل من وجود القواقع البحرية على اليابس أن الأرض لابد أن قد كانت على هيئة الطين؛وهو مثل نادر اذ ذاك على استخدام الاستدلال العقلى من المشاهدة المحققة تحقيقا سليما ، والمقدرة بقدرها الصحيح •

قام هرقليطس الذى ازدهر فى افسوس على الأرجح حوالى ٥١٠ — ٤٨٠ قبل الميلاد ، قام بمزيد

من التعديلات في نظرة المدرسة الملطية ؛ وكان ذا نزعة فردية متطرفة في الفلسفة وفي المجتمع ، فقوض الفكرة التوليدية برفضه البحث في أصل الكون ، وفي ذهابه الى أن وحدة الأشياء انما تلتمس في بنيتها الأساسية ، أي في الطريقة التي رتبت بها الأجزاء ، أكثر مما تلتمس في مادتها • وهذا التركيب المشترك أو اللوجوس الذي لم يكن ظاهرا على السطح ، كان متجسدا بصفة خاصة في مادة متحركة أولى هي النار ، واليها يرجع اطراد الأشياء الطبيعية كما يرجع اليها كذلك الاتصال الجوهري بين الأضداد ــ ذلك لأن هرقليطس قد أخذ بهذا التحليل التقفيدي لتمايز الأشياء ــ وعلى ذلك فالأضداد يرتبط بعضها ببعض بفعل التفاعل المتوازن بين الأشياء • ولقد علق هرقليطس أهمية دلالية خاصة على الاطراد الكامن وراء التغير بيد أنه ، شأنه في ذلك شأن سائر شعراء اليونان ، قد أصر على أن التغير موجود في كل شيء (فوقع نتيجــة لذلك في الاسراف في التأويل ، انظر اقراطيلوس) وهو ما أسماه بالحرب أو المجاهدة ، ذلك لأنه بدون التفاعل بين الأضداد وبين أشياء العالم يزول اللوجوس ويزول العالم الموحد • فلم تكن الفلســفة نوعا من التسلية اذ كانت معرفة الفيزيقا شيئا جوهريا من الناحية الأخلاقية ما دام الانسان جزءا من بيئته ، وعندما تكون روحه على فطرتها ، أي عندما تكون نوعا من النار ، فانها من خلال الاحساس والتنفس تتصل بالجانب النارى من اللوجوس الذى هو جزء من مقومات العــالم الخارجي ، وذلك هو ما ساعد على التمييز بين الفهم ومجرد الادراك الحسى •

ثم وقف تطور هذه الأفكار المثمرة بسبب انبعاث فلسفي ظهر في الجانب الآخر من العالم اليوناني ، فلقد كتب بارمنيدس قصيدة زعم فيها أن كلامنا لا يكون ذا معنى الا اذا قلنا عن الشيء « انه موجود » ، فالمحمول « غير موجود » كلام فارغ من المعنى بالمعنى الحرفي لهذه العبــارة ؛ فاللاوجود لا يمكن أن يوجد ولا أن يتصور ولا أن يعبر عنه • ولمــا كان اللاوجود مساويا للخلاء عندئذ ، فقد كانت الحركة محالا ، ولكن بارمنيدس رفض القول بالتغير بناء على أسس ميتافيزيقيــة أكثر مما رفضه على أسس فيزيقية ما دام كل تغير يتضمن أن الموضوع المتغير « ليس هو » نفســه ما كان قبل التغير ؛ ذلك أن التفرقة بين « فعل الكينونه is » بمعناها الحملي ومعناها الوجودي لم تتضح حتى جاء أفلاطون • فمن المقدمة الواحدة « انه موجود » تدرج بارمنيدس الى النتيجة القائلة بأن الحقيقة أو « الوجود » متجانس ساكن صلد غير قابل للانقسام ، « ولما كان هناك حد أقصى فهو (أي الوجود) محدود من كل جانب مثله مثل الكتلة تامة الاستدارة » ذلك لأن بارمنيدس كان لا يزال مرغما على استعمال اللغة المادية ، وليس ثمة شك في أنه لو جودل لقال ان الحقيقة عنــده فردية متعينة • وعلى كل حال فقد ظهر منذ ذلك الوقت تقدم تدريجي نحــو لغة أكثر تجريدا استطاعت أن تنسب الى الأنواع الغريبة والجديدة من الحقيقة الفلسفية منزلة تختلف عن مجرد كونها ظواهر،ويبدو أن بارمنيدس ، متجاهلا هرقليطس في هذا الصدد ، بدأ من المشكلة القديمة الخاصة بالوحدة الأولى وكيف أمكنها أن تتحول الى عالم متعدد ، وان تأكيده على « الحد » ليدل على أنه كان يرفض « اللامحدود » عن عمد ، واللامحدود هــو أحــد جانبي الثنائية الفيثاغورية • وكذلك ظن الكثيرون أن تلميــذه زينون الايلي وجه مفارقاته (التى يبين بها أن المكان متصل وليس مكونا من نقط منفصلة) ضد رأى الفيثاغوريين في المادة• وهناك ملحق غريب و « خادع » خديعة لا شك فيها ، يوجز فيه بارمنيدس نظرية في الكون تقوم على جوهرين لا على جوهر واحد ، والأرجح أن هذا الملحق فضلا عن كونه رد فعل ضد الفيثاغورية فهو كذلك يعكس شكوك بارمنيدس فيما يتعلق برفضه لعالم الخبرة الظاهر ، وليس ثمة شك فى أنه يوعز بأن التعددية طــريق ممكن للهرب من المشكلة الاحراجية التى وقع فيها •

ولكي يواجه أمبادوقليس هذه المشكلة وضع مالا يقل عن أربعة « أصول » أو أنواع دائمة من المادة هي : النار والماء والتراب (وهو ما يقابل الكتلات المادية عند هرقليطس) بالاضافة الى الهواء ؛ وهي كلها عناصر أثبت أمبادوقليس وجودها العيني بالمشاهدات الخاصة • والى هذه الأصول الأربعة أضيف عاملان محركان هما الحب والكفاح، وهما الباعثان على التجاذب والتنافر اللذان برغم كونهما ذوي طابع تشبيهي بالانسان ، الا أنهما قد وصفا وصفا ماديا صريحا بأنهما « متساويان في الطول والعرض » مع الأصول الأربعة والجواهر المختلفة في الطبيعة بغض النظر عن العناصر الخالصة من تراب وماء الخ ، هي عبارة عن مركبات من الأصول امتزجت برباط الحب • ولقد شعر أمبادوقليس بأنه مضطر الى القول بمرحلة يكون فيها الوجود متجانسا ، فلم يأخذ بفكرة انبثاق الكون من أصل ما ، لان ذلك يضمن « صيرورة » غير مشروعة ، بل هي مرحلة تعاود الظهور في دورة الكون فيها تمتزج الأشياء جميعا بوساطة « الحب » في كتلة متجانسة تعادل « كرة » الوجود عند بارمنيدس ؛ وفي هذه المرحلة يختفي الكفاح وحده بأن يرسب بطريقة مبهمة بعض الابهام الى «أدنى أعماق الدوامة» ، ثم يأخذ الكفاح في التسلل شيئا فشيئا فتأخذ الأصول في الانفصال انفصالا تتكون منه مركبات مختلفة حتى يستبعد الحب بدوره في آخر الأمر ؛ ويكون الكفاح قد فصل الأصول الى كتل منعزلة ، ولا يتكون العالم الا في احدى المرحلتين الواقعتين بين أن يسود « الحب » سيادة مطلقة أو أن يسود « الكفاح » سيادة مطلقة • وان عالمنا لهو المرحلة التي يزداد فيها « الكفاح » تدريجيا ، وكل مرحلة كونية متوسطة تصدر عنها مراحل مختلفة من التطور الحيواني التي تنشأ عنها الكائنات الأمساخ كما تنشأ الكائنات المزدوجة الجنس ؛ وكذلك تنشأ الأنواع الأكثر كفاية في عالمنا الحاضر • ويمكن الركون الى الاحساس لأنه انما ينشأ عن سيال دافق من مادة تنبعث من الأشياء لتدخل خلال المسام التي في أعضاء الحس ؛ وان كل شيء ليدرك بما يقابله من عناصر أجسادنا فالنار تدرك بالنار كما هو الحال في الابصار وهلم جرا • وكذلك كتب أمبادوقليس قصيدة أمعن في الطابع الصوفي أسماها « التطهيرات » ؛ ذهب فيها الى أن النفس ــ وهي الهية في الأصل ــ قد دنسها الكفاح وقذف بها في عالم الأضداد ؛ وقد تنجح بتوالي التناسخ عليها في أن تطهر نفسها حتى تسترد عوالم « الحب » •

وأنكساغوراس الذي ازدهر مثل أمبادوقليس في حوالي منتصف القرن الخامس قبل الميلاد ؛ ذهب مثله الى أن التغير الفيزيقي ــ الذي هو مجرد تجمع وافتراق الانواع المختلفة التي هي من المادة الدائمة الوجود ــ لم يكن يعني أن «ما هو موجود» لابد أن يتحول الى ضده الفاسد وهو « ما ليس بموجود » • بيد أنه بالنسبة الى أنكساغوراس لم تكن هذه الأنواع من المادة أربعة أو ستة وانما كانت من الكثرة بقدر ما كان هنالك من الجواهر الطبيعية المختلفة ، وفي الأصل كانت هذه جميعا ممتزجة معا في نوع من الواحد البارمنيدي ثم بدأ الجوهر المحرك ــ وهو ما قد أصبح عندئذ يوصف بأنه العقل، كما يوصف بأنه«أدق الأشياء وأكثرها نقاء » ــ بدأ هذا الجوهر المحرك ينشيء دورة من الانفصال ثم اعادة الاتصال ، وبذلك نشأ الكون • وتتكون الأشياء التي في العالم من قطع أو جزئيات تسمى « بذورا » ؛ « ففي كل شيء جزء من كل شيء » أي أنه ربما كان في كل بذرة جزء من كل جوهر طبيعي (فيما عدا العقل الذي يوجد في بعض الأشياء دون بعضها الآخر) ، وتحتوي كل بذرة من البذور على الطابع الظاهر للجزء الذي يكون له الغلبة على بقية الأجزاء ، وعلى ذلك تحفظ الوحدة الأصلية في العالم المتطور ؛ ومع ذلك فيمكن تفسير التغيرات الواضحة بكونها تغيرات في نسبة الأجزاء بين مختلف البذور • ولقد أقام أنكساغوراس البرهان ضد كل من الفيثاغوريين

وزينون الايلى على أن المـــادة يمكن أن تنقسم الى ما لا نهاية ، ولكنه بغير شك لم ينتبه الى التناقض الكائن بين هذا المبدأ وبين المبدأ القائل بأنه فى كل شيء يوجد جزء من كل شيء • ومهما يكن من أمر فان نظرية أنكساغوراس ، ولو أنهـــا معقدة ومتناقضة تناقضا ذاتيا فى بعض الأحيان ، الا أنها تحتفظ بالظواهر دون أن تتناقض مـع المقـــدمة الايلية ؛ وهى علاوة على ذلك تتجنب الوقوع فى صـــعوبات الخطـــة الدائرية التى ذهب اليهـا أمبادوقليس ، كما تتجنب الاعتراض القائل بأن تكوين الجـواهر الطبيعيـــة من « الأصـــول » الأمبـادوقنية يتضـــمن تضمنا صريحا ضربا من الصيرورة •

وفى ذلك الوقت تقريبا بدأ السوفسطائيون ــ وهم معلمو الحكمة المحترفون ــ يشعرون الناس بوجودهم ؛ وهم يعتقدون أن المذاهب الفيزيقية السائرة ورفض الايليين للعالم الظاهرى انما هى أمور اما أن تكون معقدة تعقيدا شديدا واما أنهاغير معقولة واما كلا الأمرين فى آن واحد • وهى على أية حال مذاهب لا تمت بصلة الى الحياة العملية ، وتقـوم البينة على بطلانها ؛ فأما **بروتاجوراس** وجورجياس وهما أكثرهم أهمية فقد علما الناس أن معرفة بنية العالم بعيدة عن منال الانسان ، وأن الانسان لابد له من أن يقدر الاشياء بناء على خبرته الفردية الخاصة • على أنه قد ظهر عندئذ تفســـير فيزيقى للعالم وتغيراته أكثر بساطة من غيره من التفســـيرات ، وأعنى به المذهب الذرى الذى ابتكره فى حوالى ٤٤٠ ــ ٣٣٠ قبل الميـلاد **لوقيبوس** الذى لا نعرف عنه الا النذر اليســير ؛ وفصله ؛هذبه **ديموقريطس** (وكذلك ذهب اليه **أبيقور** فيما بعـــد بطبيعة الحـــال ، وشرحـه **لوكريتيوس**) • بدأ الذريون بانكار النتيجة التى تترتب على المذهب الايلى ، وهى أن الفراغ أو الخلاء محال ، وبهذا المعنى يكون اللاوجود « موجودا » فضـــلا عن وجود مادة صلدة متجانسة وليست متصلة (كما كان « الوجود » عند بارمنيدس) ولكنها تحتوى على عدد لامتناه من الذرات التى لا تنقسم ولا ترى•ومن ثم تتألف الحقيقة الخارجية من الذرات ومن الخلاء ، وتظل الذرات فى حركة دائمة بسبب تصادم كل منها بالآخر ، وارتداد كل منها عن الآخر ؛ وليس بنا حاجة الى القول بسبب مجازى لتفسير الحركة• ولا تختلف الذرات فيما بينها الا فى الوضع والشكل ، وأحيانا تلتقى الذرات المختلفة الشكل بعضها ببعض لكى تكون المركبات ، وينشأ العالم عندما يحدث التصادم والارتداد فى مجموعة منعزلة من مجموعات الذرات دوامة تدفع بمركبات الذرات الثقيلة نحو المركز ، وبمركبات الذرات الخفيفة نحو المحيط • والانسان نفسه عبارة عن مركب من الذرات حيث تتكون نفســـه من ذرات كروية متحركة • ولقـد عدل لوقيبوس من نظرية الاحســـاس الأمبادوقلية ، فالأشياء تبعث دفقات أو « أغشية » من الذرات ــ وقد يحدث أحيانا أن ينحرف مجراها ــ لكنها تتصل فى أكثر الأحيان اتصالا فيزيقيا بالذرات التى فى عضو الحس ثم بذرات النفس بعد ذلك ، مما يترتب عليه أن لا توجد هناك كيفيات حقيقية وأن تكون الظواهر ثانوية (ولكنها ليست ممـــا يستهان به لذلك السبب ، اذ أن ديمقريطس كان لديه مذهبا متقدما فى الأخلاق يهدف الى تحقيق السعادة الخلقية) على أنه لا يوجد فى الحقيقة سوى الذرات والخلاء • وهكذا حقق المذهب الذرى فى وقت واحد شروط المنطق الايلى وأهداف الواحدية المادية عند المدرسة الملطية ؛ وهذا المذهب الذرى بناء قبلى خالص ، لا يكاد يشـــترك فى شيء مع النظرية الذرية المعاصرة على الرغم من أن هـــذه نفسها قد نشأت مبـــاشرة عن احيـاء جاسندى للمذهب الذرى عند ديموقريطس •

ومنذ منتصف القرن الخامس قبل الميـــلاد ظهرت نظريات أخرى متنوعة ذات طبيعة تلفيقية قدمهـــا أمثـــال هيبـــون وأرخلاوس ، ـبالغ أقراطيـــلوس فى المذهب الهرقليطى بذهابه الى القول بأن كل شيء فى جريان مستمر ، بينما قمع

ديوجين الأبولوتى مذهبا واحديا متماسكا على الأسلوب القديم ، كان الهواء فيه جوهره الأساسى وكان الهواء الدافىء هو الجانب الالهى العاقل الذى يوجه الأشياء جميعا نحو ما هو أفضل ؛ وتلك الغائية هى التى أرادها سقراط ، بيد أن سقراط رفض البحث فى الفيزيقا وركز البحث فى النفس والأخلاق اذ أصبحت النفس أو العقل عنده بمثابة العامل الغائى الذى لا شك فيه ، فى نظرته الى الأمور نظرة كانت لا تزال تشبيهية . ومن نواح كثيرة أدى رد الفعل عند سقراط ، وساعده السوفسطائيون كما ساعدته الأفكار الاجتماعية والطبية والأنثروبولوجية التى كانت سارية فى ذلك الحين ، أدى بالتأمل الفيزيقى الى توقف مفاجىء محزن ، ولكن **سقراط** بفضل اهتمامه بالتعريفات بدأ دراسة أعمق للمنطق ، بدونها لم تكن لتستطيع الفلسفة أن تحقق مزيدا من تقدم حقيقى .

ولا شك أن الفلاسفة قبل سقراط ، وهم الذين لم يصادفوا عند معاصريهم الا قليلا من القبول ، كان لهم تأثير كبير على من جاءوا بعدهم من الفلاسفة وكان تأثيرهم سلبيا فى الأغلب على **افلاطون** ولكنه كان تأثيرا ايجابيا على **ارسطو** فى احيائه للفيزيقا ؛ وعلاوة على ذلك فقد عاشت **الذرية** لعدة قرون عن طريق **ابيقور** بينما كانت الرواقية مدينة دينا كبيرا الى **هرقليطس** . وليس ثمة شك فى أن الفلاسفة قبل سقراط لهم أهمية تاريخية كبرى فى تقدم الفكر ، وان كان لنا أن نسأل ما اذا كانت فلسفتهم وعلمهم المؤلفان من شذرات ينطويان على أية قيمة أكثر من كونهما مرحلة بدائية ضرورية فى الطريق الى التأمل الجاد . فالنقائص التى لم يكن منها بد بالنسبة الى هؤلاء المفكرين الممتلئين بالحيوية هى مما يلفت النظر ، ولكنها مفيدة لنا مثل حبهم للاستدلال غير المؤيد بالملاحظة الى حد كبير ودع عنك أن يكون مؤيدا بالتجربة العلمية ، واحتفاظهم بالتفسيرات الأسطورية والمجازية للتغير ، ومصادرهم اللغوية القاصرة التى أخرت أو أفسدت صياغة المفاهيم المجردة ، ونفورهم من اختبار ما قد كان متضمنا فى المعرفة ، ومنطقهم البدائى. ومع ذلك فقد كانت لهم أيضا فضائل عظمى ، وبصرف النظر عن روعة التقدم العقلى تقدما منهجيا سريعا من طاليس الى ديموقريطس ، أو عن شمولية المذاهب كما نرى فى مذهب هرقليطس ، بصرف النظر عن هذا أو ذاك قد أوضح الفلاسفة قبل سقراط فى صورة تتميز بجلائها بعض مشكلات الفلسفة المادية ، كما أوضحوا نواحى القصور فى بعض الحلول القديمة لتلك المشكلات ؛ ومن قبيل هذه المشكلات مشكلة الوحدة المفروض قيامها فى الكثرة المشاهدة ، ومشكلات المصدر الفيزيقى للتغير ، ومشكلات تقويم الادراك الحسى، ومشكلات العلاقة المتبادلة بين الفيزيقا والأخلاق ؛ وربما أمكن القول ان فكر الفلاسفة قبل سقراط فى هذا المجال انما ينطوى على قيمة تاريخية بقدر ما ينطوى على قيمة فلسفية .

الفلسفة السياسية : كانت الفلسفة السياسية من الناحية التقليدية موضوعا واسعا غير متبلور ، ينطوى فى داخله على مسائل شديدة التباين ، فكان من الواضح أن الفلسفة السياسية يجب أن تشتمل بطريقة ما على النظر فى الدولة ، لكن مسائل متباينة أشد التباين يمكن أن تثار فى موضوع الدولة هذا ، فهناك السؤال المنطقى والتحليلى حول معنى كلمة « دولة » ، وهو سؤال قد يكون أو لا يكون هو نفسه السؤال الميتافيزيقى عن نوع الكيان الذى يطلق عليه اسم « الدولة »، وهناك مسألة تصنيف الدولة الى أنماط مختلفة منها الديمقراطية بأنواعها والأرستقراطية بأنواعها .. الخ ، وهناك مسألة القيمة النسبية التى نقوم بها أنواع الدول المختلفة ، وهناك مسألة الولاء الذى يدين به الفرد للحكومة وسبب ذلك الولاء . وليس ثمة شك فى أن هذه المسائل كلها ، ومسائل أخرى ، قد نوقشت فى الماضى على أنها جزء من الفلسفة السياسية ؛ ولسوء الحظ لـ

يميز بعضها من البعض الآخر تمييزا كافيا • وبخاصة كان العمل النظرى الخاص بالتحليل والتصنيف نادرا ما ينفصل أو حتى يتميز على نحو مرض من المسائل الخاصة بتقييم كل صنف بقيمته وذلك منذ الوقت الذى عرف فيه **أفلاطون** فى « جمهوريته » الأوليجاركية والديمقراطية على أنهما نوعان من الانحراف الفاسد الذى يصيب الأرستقراطية بسبب النزعة التقدمية • وليس ثمة شك فى أن قدرا كبيرا من الدعاية السياسية التى تكون على مستوى عام جدا يتنكر خلف قناع التحليل النظرى ؛ وهكذا قصد **روسو** فى « العقد الاجتماعى » الى اظهار أنه لا يمكن أن يكون هناك واجب الطاعة للقانون الا فى حالة الديمقراطية الشديدة التطرف ، وهى نظرة ما كان على الأرجح ليأخذ بها لو لم يكن قد اعتبر الديمقراطية أفضل صورة للنظام السياسى • ولهذا فانه من المستحيل علينا أن نعرض وصفا موجزا لما يدرس تحت عنوان الفلسفة السياسية ، أو أن نقدم صورة موحدة لمناهجها وأهدافها •

ومع ذلك فمن المحتمل أن يكون هناك اتفاق على أن أكثر مشكلات الفلسفة السياسية أهمية وأغلبها ظهورا اثنتان يمكن أن نوليهما هنا بعض العناية ؛ فهناك أولا مشكلة أساس واجب الطاعة للسلطة المدنية ، وهذا هو سؤالنا : لماذا ينبغى علينا أن نطيع القانون والحكومة ؟ ويجب أن نميز هذا السؤال تمييزا واضحا عن السؤال : لماذا يطيع الناس القانون والحكومة فى الواقع ؟ وكذلك عن السؤال : لماذا يكون من الحكمة اطاعتهما ؟فأما السؤال عن لماذا يطيع الناس القانون بالفعل فينتمى الى علم الاجتماع وعلم النفس،والجواب هو أن الناس يطيعون القانون لأسباب شتى غير معقولة ، كما يطيعونه لأسباب أكثر معقولية أيضا ؛ والسؤال عن لماذا يكون من الحكمة اطاعة القانون يمس جانب الحذر اذ نجد أن جزءا من الاجابة أن طاعة القانون تعود علينا بالنفع ، لأننا اذا لم نطعه تعرضنا للعقوبات على أيدى أولئك الذين يستخدمون قوة أعلى من قوانا • ولكننا عندما نواجه بالقوة العليا فليس علينا واجب الطاعة لذلك السبب ، فالحذر كما أشار روسو يقتضينا أن نطيع عندما لا يكون من الطاعة مناص وألا نطيع عندما نستطيع ذلك • والفلسفة السياسية لا تختص بالمسألة الاجتماعية ولا بمسألة الحذر ، وانما تختص بأسس واجبنا فى الطاعة •

واذا ما سألنا كيف كان من الواجب علينا أن نطيع فردا ما ، فالاجابة التى تمليها البداهة هى أنه يجب علينا أن نفعل ذلك ما دمنا قد وعدنا بذلك • وقد يبدو مقبولا أن نقول ان ذلك هو الطريق الوحيد الذى نستطيع أن نحصل فيه على واجب الطاعة نحو شخص بعينه ؛ وهذا هو نوع التفكير الذى يؤدى الى نظرية « **العقد الاجتماعى** » من حيث هى اجابة عن مشكلة واجب الطاعة • ونظرية العقد الاجتماعى لها عدة صيغ ليس بينها جانب مشترك سوى أن من عليه واجب الطاعة المدنية انما يكون عليه ذلك الواجب بناء على عقد أبرمه بأنه انما يطيع فى مقابل المنافع التى يتوقع الحصول عليها من الاشتراك فى عضوية المجتمع • وفى رأى **هوبز** أن العقد يكون بين جميع المحكومين الذين تجىء بهم الأجيال المقبلة ، فهؤلاء جميعا بمثابة الذين تعاقدوا على طاعة حاكم ذى سيادة لا يكون طرفا فى أى عقد طالما أن صاحب السلطان ينجح فى حمايتهم ؛ وفى رأى **لوك** أن هناك عقلا سياسيا فرعيا يقوم بين الحكومة والمحكومين يحدد لكل منهما حقوقه وواجباته ، وفى رأى روسو أن العقد يكون بين الناس الذين سينظمون أنفسهم فى مجتمع ذى سيادة بحيث يكون الناس أنفسهم هم الحاكم والمحكوم فى آن واحد • والنقطة الجوهرية التى تخلع على العقد الاجتماعى وجاهته هى أن واجب الطاعة فى السياسة انما يفسر بفكرة الوعد ، وهى فكرة بسيطة معقولة •

ونظرية العقد الاجتماعى سرعان ما تصبح هدفا للنقد الشديد على أساس أنه من المخالف

للواقع التاريخي أن نذهب الى أن الدول تقوم بناء على عقد ، وأنه حتى اذا كان أعضاء الدولة عند نشأتها قد التزموا بواجبهم بناء على عقد ، فان خلفهم ليس مقيدا بذلك العقد ، لأن هذا الخلف لم يشترك في التعاقد. وغالبا ما يرتد القائل بنظرية العقد - اذا ما واجهه هـذا الاعتراض - فيلوذ بفكرة العقد المفهوم ضمنا سواء كان ذلك التضمين حقيقيا أم كان نتيجة لازمة منطقيا ، فمثلا كثيرا ما يقال ان البقاء في البلاد والافادة من المنافع المدنية والاجتماعية التي نجنيها من تلك الاقامة ، فاننا بذلك نضمر وعدا بأن نطيع القوانين ؛ ويجيب هيوم على ذلك في مقاله الشهير عن « العقد الأصلي » بأن ذلك أشبه بأن نقول ان فردا مختطفا على ظهر سفينة يكون وجوده عليها متضمنا لوعد منه بأن يطيع الربان ، والا فله أن يقفز من السفينة الى البحر .

أما الاعتراض الأكثر جدية على نظرية العقد فهو الذي يؤدي مباشرة الى نظرية المنفعة في الطاعة؛ فاذا ما سئلنا لماذا كان من الواجب علينا أن نعد بأن نطيع السلطة المدنية ، فان الاجابة الأكثر صوابا هي - كما قال هيوم - أننا بعمل ذلك انما نسهم في ضمان الرفاهية العامة ما دام النظام المدني ضروري للسعادة الانسانية . ولكن هيوم يمضي في حديثه فيقول ان الوعد في هذه الحالة يكون غير ذي ضرورة ، اذ نستطيع عندئذ أن نعد الرفاهية العامة أساسا مباشرا للطاعة المدنية . وهذه هي الاجابة بحسب مذهب المنفعة الذي أخذ به هيوم: انه من واجبنا أن نطيع لأن الولاء للقانون والسلطة القائمة يكون ضروريا اذا ما أردنا ألا نقع في الفوضى ؛ وهي حالة - أعني حالة الفوضى - نفضل عليها أي مجتمع مستقر أونكاد ، وليس هناك واجب نحو الطاعة خاص بالمجال السياسي وانما الطاعة وسيلة ضرورية لكي نؤدي لرفاقنا ما علينا نحوهم من واجب أخلاقي . وان هـذا الرأي يأخذ به - في جوانبه الجوهرية - الفلاسفة المثاليون أنفسهم من أمثال ت . هـ . جرين .

وكلتا النظريتين : نظرية العقد الاجتماعي ، ونظرية المنفعة في التماس أسس للطاعة، تتمشيان تمشيا طبيعيا مع اجابة بعينها يجاب بها عن سؤالنا الرئيسي الثاني عن طبيعة الدولة . ففي كل من هذين الرأيين تكون الدولة بمثابة الأداة التي تجد ما يبررها في رفاهية الأفراد الذين منهم تتألف الدولة ؛ فهي في نظرية العقد الاجتماعي مجرد آلة اخترعت لهذا الغرض ، فالدولة في كل من الرأيين ليست كائنا يضاف الى الأفراد الذين تتألف منهم . بيد أن هنـاك نظرية أخرى عن طبيعة الدولة وغالبا ما تسمى بالنظرية العضوية، وهي نظرية يسايرها رأي آخر عن واجب الطاعة؛ فبناء على هـذا الرأي تكون الدولة وحدة عضوية طبيعية ، ويكون الانسان حيوانا سياسيا بالمعنى الذي يكون فيه أصلا جزءا من الجماعة وليس فردا قد يشارك وقد لا يشارك بقية الأفراد . فالدولة أشبه بالأسرة حيث يكون لكل من الأب والأم والأولاد دوره الطبيعي الذي يقوم به . أو نستطيع أن نشبه وضع الفرد في علاقته بالدولة بوضع اليد في علاقتها بالجسم ؛ فنحن لا نستطيع أن نفرق بين رفاهية اليد وحقوقها وبين رفاهية الجسم وحقوقه ، ذلك لأن اليد تكون يدا فقط بمقدار ما تؤدي وظيفتها باعتبارها عنصرا في وحـدة الجسم . ولا يجب أن نحاول التفرقة بين رفاهية الفرد ورفاهية الدولة ، ذلك لأن رفاهية الفرد القصوى هي رفاهية الكيان العضوي السياسي الذي لا يستطيع الفرد أن ينمو نموا كاملا الا في كنفه ؛ فاذا سلمنا بهذا الرأي عن الدولة يصبح من الخلف أن نسأل عن لماذا يجب على المواطن أن يطيع السلطة المدنية لأن ذلك شبيه بأن نسأل عن لـماذا يجب على اليد أن تطيع ارادة الجسم . والواقع أن الفرد لا يكون موجودا حقا ولا حرا حقا الا عندما يؤدي وظيفته داخل نطاق الدولة ؛ ولقد أشير من حين الى حين الى رأي كهذا عند افلاطون وارسطو وان لم يتعرضا لاثبات صوابه قط ، وقد كان هو أشيع المذاهب في ألمانيا في أوائل القرن التاسع عشر عندما كان من شأن النزعة الوطنية

التى نشأت عن الحرب مع فرنسـا ، ومن شأن الحركة الرومانسية والنزعة العامة نحو الواحدية، وهى نزعة الفلسفة المثالية ، أقول عندما كان من شأن هذا كله أن يؤدى بمفكرين من أمثال **هيجل وفشته** الى قبول آراء من هذا الطراز ، وهى آراء بدورها تستطيع بسهولة أن تؤدى عمليا الى مذهب السياسة الجماعى .

وانه لخطأ كل الخطأ ـ كما أشـير الى ذلك فيما سبق ـ أن نظن أن ذلك الاجمال يعطى صورة كاملة أو حتى صـورة مختصرة لميـدان الفلسفة السياسية ، لكنه ربما ينفع فى الاشارة الى النقاط المركزية التى تبدأ منها النظريات السياسية كما يشير الى أسس هذه النظريات .

فلسفة العصر الوسـيط : ترجـع دلالة العصور الوسطى فى تاريخ الفكر الى أنها الفترة التى اتصلت فيها التقاليد الدينية الحية بالفلسفة اليونانية اتصالا تاما . واشترك فى هذه التجربة المسلمون واليهود والمسيحيون على السواء ، وكان العامل الفلسفى الرئيسى فى كل حالة هو النصوص الأرسـطية يصحبها تيار غامض من **الافلاطونية الجديدة** التى أثرت على تفسير أرسـطو ، والتى استطاعت أحيـانا أن تعبر عن نفسهـا تعبـيرا مستقلا . ولقد واجهت الأديان الثـلاثة جميعا الاختيار بين أولوية اللاهوت ، وأولوية الفلسفة ، وامكان وضع مركب منسجم منهما ؛ وتمثل الجهود التى بذلت لتـكوين ذلك المركب أكـثر ضروب التفكير طرافة فى تلك الفترة .

اتصـل المسلمون بالفلسفة اليونانية حين امتدت غزواتهم الى آسيا الصغرى متجهة صوب أبواب القسـطنطينية . وقـد نجح **ابن سـينا** (٩٨٠ ـ ١٠٣٧) فى الوصول الى مزيج منسجم يرضيه بين القرآن وبين نمط أفلاطونى جـديد لنظرية صدور الأشـياء جميعا عن الله ، مصوغة فى المصـطلح الأرسـطى . ويعد **ابن رشـد** (١١٢٦ ـ ١١٩٨) شـارح أرسطو بلا منازع خلال العصور الوسطى ، غير أن تأييده لنظرية قدم المادة وانكاره للخلود الشخصى كان خروجا على أصول الدين الاسلامى . وعقب وفاته ، وضع رد الفعل اللاهوتى الذى مهـد له تفكير **الغزالى** الصوفى (١٠٥٨ ـ ١١١١) حدا للفترة الخلاقة فى الفلسفة العربية .

وخضع المفكرون اليهود الذين يعيشون فى البلاد الاسلامية ـ ولا سيما أسبانيا ـ لمؤثرات فلسفية مماثلة . وقد كان سليمان بن جبرول (١٠٢١ ـ ١٠٥٨) مؤلف كتاب « ينبوع الحياة » متأثرا بالروح الأفلاطونية الجديدة تمام التأثر . وكتب **موسى بن ميمون** (١١٣٥ ـ ١٢٠٤) «دلالة الحائرين» الذى يعد أفضـل تطوير للفلسـفة الأرسطية ينسجم مع التوحيد اليهودى ، وكان له تأثير ملحوظ على **الأكوينى** وهنا أيضا حدث رد فعل لاهوتى فقضى على النظر الفلسفى اليهودى فى العصر الوسيط .

وشاهدت الفترة الأولى من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسـيط ، التى تمتد من نهاية القرن الثـامن حتى نهاية القـرن الحادى عشر ، برءا تدريجيـا ـ وان لم يكن متصلا بأى حال من الأحوال ـ من همجية العصور المظلمة . ولم يكن للفلسفة وجود مستقل ، غير أن المفاهيم الفلسفية بقيت بفضل دراسـة آباء الكنيسة ، وخاصـة **أوغسطين** ، ومن خـلال قراءة **بويس** . وكانت الأجزاء الأكثر أولية من المنطق الأرسطى تدرس تحت اسـم الجدل ضمن الفنون الحرة السبعة ، ولفتت ملاحظات فورفوريوس فى « ايساغوجى » الأنظار الى مسألة علاقة المعانى الكلية بالواقع ، وكان مذهب **اريجينا** الأفلاطونى الجديد الذى ظهر فى القرن التاسع نتاجا فريدا للعبقرية الفردية .

وكان القرن الثانى عشر هو فترة التحرر من النصوص الأرسطية ، غير أن الحاجة الى مزيد من المواد للدراسة كانت قد اتضحت فعلا فى الحافز التأملى الجديد عند **انسلم** (١٠٣٣ ـ ١١٠٩) .

مبتكر الدليل الوجودى (لاثبات وجود الله) • وكاد ذهن **أبيلارد** (١٠٧٩ – ١١٤٢) ذلك الذهن التأملى الوقاد أن ينضب معينه لافتقاره الى مادة لتأمله ونقده • ومهما يكن من أمر ، فخلال هـذا القرن والشطر الأول من القرن التالى ، اصبحت كتابات أرسطو ميسرة فى الترجمة اللاتينية ، وأمسى بذلك مفهوما • وينبغى أن نضع فى أذهاننا أن أرسطو كان بالنسبة للعصور الوسطى هو المصدر الرئيسى لما ينبغى أن نسميه الآن بالعلم ، كما كان مصدرا رئيسيا لما ينبغى أن نميزه الآن على أنه فلسفة • وقد كان ظهور الجامعات – كما هى الحال فى باريس وأكسفورد – منشطا للدراسة المنظمة أيضا •

ويعد القرن الثالث عشر أهم فترة فى فلسفة العصر الوسيط ، لأنه كان فترة الاستيعاب النقدى لأرسطو • وقد استخدم اللاهوتيون الأشد رجعية الذين ينعتون أحيانا بأتباع أوغسطين – لأن أوغسطين كان لا يزال هو المرجع الرئيسى بالنسبة اليهم – المعرفة الأرسطية والمنهج الأرسطى الجديدين مع اخضاعهما فى الوقت نفسه اخضاعا صارما لتقليد اللاهوت المسيحى ؛ وعلى هذا النحو كان **بونافنتورا** (١٢٢١ – ١٢٧٤) • أما **ألبرت الكبير** (١٢٠٦ – ١٢٨٠) فقد كرس نفسه قلبا وقالبا للعلم الجديد ، ووضع تلميذه **توما الأكوينى** (١٢٢٥ – ١٢٧٤) تركيب العصر الوسيط الخالد الذى ألف فيه بين الأرسطية واللاهوت المسيحى ، غير أن طريقته المسالمة تخفى أحيانا حقيقة كونه على استعداد لاقتراح التعديلات على كلا الجانبين حيثما اعتقد أنها مطلوبة • وأقرب مركب يمكن مقارنته بمركب توما الأكوينى هو المركب الذى وضعه **جون دونس سكوت** (١٢٦٦ – ١٣٠٨) فى الجيل التالى • وفى الوقت نفسه وصل أتباع أرسطو الاشد تطرفا ، الذين يسمون أحيانا بالرشديين بسبب تمسكهم – الذى يخلو من النقد الى حد ما – بتأويلات « الشارح » ابن رشد ، وصلوا الى نتائج فلسفية لم يستطيعوا التوفيق بينها وبين اللاهوت . ويبدو ببساطة أن سيجيه البرابانى (١٢٣٥ – ١٢٨٤) قد عرض الصعوبات التى واجهها عرضا أمينا ، أما الآخرون فتحيط بهم ريبة لاهوتية من حيث انهم استبدلوا النتائج الفلسفية بمعتقدات الايمان •

وبينما يظل **توما الأكوينى** شخصية هامة لأنه حاول اقامة فلسفة ميتافيزيقية على أساس تجريبى ، فان هذا الأساس التجريبى كان يفتقر الى مزيد من التحليل • وفى القرن الرابع عشر استطاع نقد **وليم الأوكامى** (١٢٩٠ – ١٣٤٩) أن يصل بالفلسفة الى نقطة للبداية ذات طابع تجريبى أكمل ؛ وكان من الممكن أن يكون ذلك دعوة الى ميتافيزيقا أكثر نقدية ، بيد أنه لم يكن ثمة عقل عظيم ليتصدى لهذا التحدى • ولم تلبث فلسفة العصر الوسيط أن انحدرت الى ذلك المنحى المنطقى العقيم فى تشقيق المسائل ، وهو منحى عد فى عصر تال – يمثله **هوبز** خير تمثيل – سمة مميزة للمدرسيين • وقد كان مذهب نقولا القوساوى (١٤٠١ – ١٤٦٤) الأفلاطونى الجديد هو أيضا عملا فرديا •

ويقع احياء الفلسفة المدرسية الذى حدث عقب عصر النهضة ، وارتبط فوق كل شىء باسم فرانشسكو سواريز (١٥٤٨ – ١٦١٧) – يقع هـذا الاحياء خارج العصور الوسطى ، بيد أنه احياء أخفق فى الاستمرار لأنه لم يستطع مسايرة نهضة العلم الحديث • أما فيما يتعلق بأحدث احياء للفلسفة المدرسية ، فتستطيع أن تراجع المقال الخاص **بالتوماوية الجديدة** • وتتلخص روح فلسفة العصر الوسيط أحيانا فى الجملة التى تتحدث عن الفلسفة باعتبارها خادما للاهوت ، غير أن هذه جملة قالها لاهوتى محافظ هو بطرس داميانى (١٠٠٧ – ١٠٧٢) ، وكان حريصا على الحد من ادعاءات النظر العقلى ؛ وانما يلخصها **أنسلم** تلخيصا أفضل حين يقول ان الايمان يسعى الى أن يفهم على أساس عقلى • وكان كبار فلاسفة

العصر الوسيط فى الوقت الذى يسرصون فيه سلفا صدق المسيحية، يبحثون فى حماس واصرار عن أى ضوء يمكن القاؤه على رأيهم عن العالم بما يمكن أن يستعبدوه من الفلسفة اليونانية •

فن ، جون : (١٨٣٤ – ١٩٢٣) ولد فى هل بانجلترا ، وبعد أن درس الرياضيات بجامعة كيمبردج – حيث كا نالسادس بين طلاب الرياضة المتفوقين فى عام ١٨٥٧ – اختير زميلا بكلية جونفيل وكايوس • وحصل على رتبة الكهنوت فى كنيسة انجلترا (وقد تخلى فيما بعد عن رتبته الاكليروصية) وعاد الى كيمبردج فى عام ١٨٦٢ على اثر تعيينه محاضرا فى علم الأخلاق • أما بقية حياته الطويلة فقد قضاها فى الكتابة والتعليم ، وكان رئيسا لكليته منذ عام ١٩٠٣ حتى وفاته • ألف فن ثلاثة كتب هامة فى المنطق هى : « منطق المصادفة » (١٨٦٦) و « المنطق الرمزى » (١٨٨١) و « مبادىء المنطق التجريبى أو الاستقرائى » (١٨٨٩) ؛ وأولها هو أهمها لأنه شرح دقيق لنظرية «التكرار» فى **الاحتمال** وكانت قد شرحت لأول مرة فى هذا الكتاب • ومؤلفاته على قدر كبير من الأصالة على الرغم من أن فن قد اعتمد على اقتراحات قدمها اليه الرياضى ر • ل • اليس ؛ على أن نظرية فن فى الاحتمال قد أصابها تطور واسع ووجه اليها النقد فى القرن الحاضر •

وعلى الرغم من أن كتابه « المنطق الرمزى » يحتوى على جانب صغير من الأصالة ذات الأهمية الا أنه بمثابة استعراض دقيق وكامل لما كتب من قبل فى المنطق الرمزى ، وانه ليحتوى على ثبت مفصل غاية التفصيل لمراجع المنطق الرمزى ، وهو يوجه الانتباه الى كتاب **فريجه** « ترقيم الافكار » الذى أهمل زمنا طويلا رغم خصوبته الغزيرة ، والذى كان عندئذ قد نشر لتوه ، وانه لمن المدهش حقا – بالنظر الى المام فن الماما دقيقا بمؤلفات فريجه وشرودر **وبيرس** – أنه لم يدفع بتطور المنطق مرحلة أبعد مما فعل • أما « مبادىء المنطق التجريبى أو الاستقرائى » فكتاب أقل أهمية اذ يعتمد اعتمادا كبيرا – ولو أنه لم يخل من نظرات نقدية – على كتاب **ج • س • مل** • والغريب أن آراء فن الخاصة فى الاحتمال قلما ما ترد فى هذا الكتاب .

فيتوريا ، فرنسيس دى : ولد بين عامى (١٤٨٣ – ١٤٨٦) فى كاستيل القديمة باسبانيا ؛ أحد المعلمين الدمينيكان فى باريس وسلامنكا (شلمنقة) وبلد الوليد • أدخل على تعليم الفلسفة المدرسية شيئا من الوقار والحرارة وذلك فى كتابه « محاضرات » • كان مؤسسا « لمدرسة التوماويين الأسبانيين » الكبرى ، وقام بدور رئيسى فى حركة الجامعة من أجل اقامة العدالة بين أهالى أمريكا الأسبانية ، وهى الحركة التى ظفرت بتقدير الدكتور جونسون ورضاه • انتقد **المذهب الاسمى** الذى كان سائدا فى الفلسفة ولكنه اشتهر فوق كل شىء بأنه « أب القانون الدولى » ، فلقد ارتقى بعلم القانون كما وجده عند **توما الاكوينى** موسعا من « قانون الأمم » الذى ورد ذكره فى النصوص القانونية الرومانية حتى صيره أداة فعالة فى احداث التوافق فى « المجتمع البشرى » بأكمله ، اذ جعله يفسح مجالا للمعاهدات بين الدول ولكنه يحتكم كذلك الى سيادة أعلى من سيادات الدول •

فيثاغورس : ولد فى ساموس ، وهو فيلسوف يونانى ازدهر فى حوالى عام ٥٣٠ قبل الميلاد • غادر ساموس هاربا من طغيان بوليكراتس وأقام فى كروتون بجنوبى ايطاليا حيث كان له لفترة ما نفوذ سياسى كبير ؛ اذ أسس هناك جمعية من المريدين جزء من نشاطها دينى والجزء الآخر علمى • ولم يدون المعلم بنفسه شيئا ، ولما كان أتباعه قد نسبوا اليه أعمالهم الخاصة على سبيل الولاء ، فان تقييم أفكاره هو من الصعوبة بمكان • وتدل بعض السطور التى جاءت فى كتب أكسانوفان على أن فيثاغورس اعتقد فى تناسخ الأرواح حتى بين الأنواع المختلفة ما دامت هناك قرابة فى النسب

بين جميع الكائنات الحية . وقد ذاع صيته كذلك لمعلوماته العلمية والرياضية ، وليس ثمة داع لحرمانه من النظرية التى تحمل اسمه . كما قام – على الأرجح – بالاكتشاف الهام القائل بأن السلم الموسيقى يقوم على أسس عددية ، ومؤداه أن الفواصل النغمية الرئيسية فى السلم الموسيقى يمكن أن يعبر عنها فى نسب من الأعداد الأربعة الأولى ، وهذه الأعداد مجتمعة تشكل العدد عشرة الذى كان له عند الجمعية دلالة مقدسة ، أما هل كان فيثاغورس نفسه قد اعتقد مثل خلفائه فى أنه ليست الموسيقى فحسب بل العالم كله هو على نحو ما عددى ومركب من «الحد» و «اللامحدود» فأمر غير مؤكد . انظر أيضا **الفيثاغوريين** ، **والفلسفة قبل سقراط** .

الفيثاغوريون : الجماعة التى أسسها **فيثاغورس** فى كروتون بجنوبى ايطاليا ، وكانت تنقسم الى جانب رياضى وجانب دينى ، أما الجانب الثانى فكان يعيش تبعا للمحارم التى أقيمت على فكرة فيثاغورس فى روابط القربى بين الكائنات الحية وضرورة تطهير الجسد والروح . أما « الرياضيون » فبينما لم يرتضوا هذه الأفكار على الأرجح ، تراهم يربطونها بما نشأ عن اكتشاف **فيثاغورس** من أن السلم الموسيقى يقوم على العدد . ولما كانت الموسيقى لها قوة خاصة على الروح وهى التى تتخلل الكون ، فان العالم كله لابد أن يكون على نحو ما مؤلفا من العدد ، وعناصر العدد وبالتالى عناصر العالم هى العدد الزوجى ويمثل اللامحدود ، والعدد الفردى ويمثل الحد . أما قائمة الأزواج العشرة المؤلفة من الاضداد السياسية والتى توجد داخل العالم فقد وضعت بحيث يأتى الفردى والمذكر والمستقيم والخير والساكن الخ .. تحت « الحد » وتأتى أضدادها تحت «اللامحدود». وهناك لسوء الحظ برهان يسير مع صرف النظر عن الدراسة الغامضة نوعا ما التى قام بها أرسطو، والتى لم تميز الفيثاغورية فى مرحلتها الأولى منها وهى فى مرحلتها المتأخرة . ومعظم هذه الآراء قد صيغ على الأرجح فى زمن **بارمنيدس** الذى يبدو أنه قد هاجم الثنائية الفيثاغورية ، وفى هذا الزمن أيضا (ولو أن شاهدا قديما واحدا قد يدل على أن هذا التطور جاء بعد ذلك) يرجح أن الوحدات التى منها يتألف العدد قد فهمت على أنها ذات جرم مكانى حتى ان الخطوط والسطوح والأجسام يمكن ترجمتها الى مقادير من الوحدات ، كما فهمت الأشياء على أنها مؤلفة من العدد بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة . وربما تطورت النظرية الفيثاغورية الخاصة بنشأة الكون فيما بعد تطورا جزئيا مؤداه أن واحدا منذ البداية قد « تسلل » الى اللامحدود ، وكان على صورة الخلاء ، فانقسم بطريقة ما الى وحدات أخرى منفصل بعضها عن بعض « باللامحدود » ، ثم نمت هذه الأجزاء التى هى وحدات نقطية حتى أصبحت خطوطا وسطوحا وأجساما ، وفى مركز الكون تكمن النار ، وأما النجوم – والأرض واحدة منها – فكل نجم منها يحدث صوتا تبعا لسرعة الدوران ، وتؤلف هذه الأصوات « نغمة الافلاك » التى تدق عن سمع الانسانى . انظر أيضا **الفلاسفة قبل سقراط وزينون** .

(ق)

قانون : انظر فقه القانون ، حرية الارادة ، استقراء ، منطق .

القانون الطبيعى : انظر فقه القانون وجروتيوس وهوبز .

قبلى : عبارة لاتينية معناها « مما ورد قبل » فى مقابل « بعدى » التى معناها « مما يرد بعد » . وقد أدخل هذان المصطلحان فى الفترة الاسكولائية المتأخرة لترجمة عبارتين اصطلاحيتين فى فلسفة **أرسطو** فى المعرفة ، فقد فرق أرسطو بين ما هو أسبق فى نظام الطبيعة أو ما هو أكثر أولية مما هو أسبق فى ترتيب الكشف ، أو ما عرفناه قبل

غيره ، فهناك حقائق كثيرة ــ مثل « النار تحرق » أو «الماء لايجرى من أسفل التل الى أعلاه» ــ نعرفها عن طريق الخبرة قبل أن تتوافر لدينا القدرة على أن نفسر لماذا يتحتم أن تكون كذلك ، والى أن نستكشف أسبابها لا مناص من أن تعد معرفتنا بها تجريبية وليست علمية بالمعنى الصحيح • والبرهان « البعدى » هو البرهان الذى ينتقل من المعلولات المشاهدة الى العلل المجهولة ، لأنه على الرغم من أننا عرفنا المعلومات أولا ، الا أن العلل أسبق من الوجهة المنطقية ، وأما البرهان « القبلى » فهو البرهان الذى ينتقل من العلل الى المعلولات ، أو لنقل من المقدمة الى ما يلزم عنها ، لأن أرسطو لم يكن يفرق تفرقة حاسمة بين علاقة العلة بالمعلول وبين علاقة المقدمة المنطقية بتاليها الذى يلزم عنها، وكان الرأى هو أن البراهين القبلية تزودنا بمعرفة علمية يقينية فى مقابل الاعتقاد الاحتمالى •

ومنذ القرن السابع عشر ، أخذت كلمة « قبلى » تعنى الكلى ، الضرورى ، المستقل تماما عن الخبرة ، كما هى الحال عند **ديكارت وليبنتز** على سبيل المثال • أما لفظ « البعدى » فقد أهمل استعماله واصبحت كلمة « قبلى » تقابل كلمة (تجريبى) أى ما هو متوقف على الخبرة ، وباتت كلمة « قبلى » تطلق على : (١) الاستدلالات (٢) القضايا (٣) الأفكار •

١ ــ فالاستدلال القبلى هو ما تترتب فيه النتائج على المقدمات بالاستنباط كما هو الحال على سبيل المثال فى البرهان الرياضى ، فاذا كانت المقدمات صادقة والبرهان سليما ، فلسنا فى حاجة الى خبرة تؤيد النتيجة ، وليس هناك من خبرة يمكن أن تدحضها • أما الاستدلال المعتمد على الخبرة (الاستدلال التجريبى أو الاستقرائى أو الاحتمالى) ، فهو على العكس من ذلك استدلال لا تترتب النتيجة فيه بالضرورة على المقدمات بالغا ما بلغت قوة تدعيمها للنتيجة ؛ فاذا استنتجنا ــ على سبيل المثال ــ أن السماء ستمطر فى منطقة ما من انجلترا فى يناير المقبل على أساس أنه ما من يناير قد مر بانجلترا دون شىء من المطر ، فان هذا الاستدلال ليس قاطعا رغم وجاهته ، فقد يأتى يناير دون مطر حتى ولو لم يحدث هذا قط من قبل • وقد بات من المعتقد بصفة عامة منذ **هيوم** أن العلم الطبيعى بأسره يتضمن عنصرا تجريبيا ، وبناء على ذلك لا يمكن أن يكون قبليا •

٢ ــ والقضية القبلية قضية (فيما يزعمون) مستقلة عن الخبرة الا بقدر ما يلزم الخبرة لفهم حدودها ، فنحن نعرف قبليا أن الكل يساوى مجموع أجزائه ، لأننا ما ان نفهم الحدود التى تتضمنها هذه القضية حتى نتبين أن هذه الحقيقة صادقة على نحو عام وبصورة ضرورية ، وأنه ما من خبرة يمكن أن تدحضها •

٣ ــ رأى الفلاسفة التجريبيين ــ وقد سموا تجريبيين لأنهم يميلون الى تأكيد دور الخبرة فى المعرفة على حساب العناصر القبلية ــ نقول ان هؤلاء الفلاسفة رأوا فى بعض الأحيان أن جميع « الأفكار » مستمدة من الخبرة ، فيستحيل (فيما يقولون) أن تكون لدينا فكرة ما لم نكن قد صادفنا مثلا من أمثلتها الجزئية كما هى الحال فى افكار مثل « أحمر » أو « جواد » ، أو ما لم نكن قد لفقناها ــ كما هى الحال فى فكرة التنين ــ من عناصر صادفناها (فى عالم الخبرة) • بيد أن فى الفلسفة أفكارا على قدر كبير من الأهمية ، من العسير أن نفسر مصدرها بهذه الطريقة ، من بين هذه الأفكار فكرة الجوهر (الشىء) ، والعلة ، والوجود ، والتساوى ، والتشابه ، والاختلاف هذه الأفكار فيما يرى بعضهم هى أبعد ما تكون عن أن تستقى من الخبرة اذ محال علينا أن نحصل خبرة بدونها ؛ ولا يعنى هذا أننا نولد مزودين بهذه الأفكار ، بل الأحرى أن نقول ان مجرد قدرتنا ذاتها على أن تكون لنا خبرة على الاطلاق تفترضها مقدما • (محاورة « مينون » لافلاطون ،

وكتاب « مقالات جديدة فى العقل الانسانى » **لليبنتز** عرضان كلاسيان لهذا المبدأ الذى يدعى فى بعض الأحيان مبدأ الافكار الفطرية ؛ ولكى تطلع على وجهة النظر التجريبية انظر **لوك وهيوم** ٠

القضايا القبلية التركيبية : من الواضح أن جميع القضايا **التحليلية** قبلية ، فاذا كانت كلمة « **أعزب** » تعنى « الرجل الذى لم يتزوج » ، فلسنا فى حاجة الى أن نفحص أية حالة جزئية لنقنع أنفسنا بصدق القضية التى تقول « ليس هناك أعزب متزوج » ٠ لكن السؤال عما اذا كان من الممكن أن تعرف قضية **تركيبية** على نحو قبلى هو سؤال من أهم وأصعب الأسئلة ، فقد اعتقد **العقليون** أن مبادىء العلم الأساسية يمكن أن تعرف بطريقة قبلية كمبادىء المنطق والرياضة البحتة ؛ بينما رأى هيوم (وهذا هو مؤدى رأيه) أن مبادىء المنطق والرياضة البحتة قبلية حقا ، لكن لا لشىء الا لأنها تحليلية ٠ بيد أنه رأى أن كل معرفة بأمور الواقع ــ سواء كانت من معارف الادراك الفطرى أو معرفة علمية ــ انما تتوقف على مبادىء سببية من قبيل أن لكل حادثة سببا وأن الأسباب المتشابهة لابد أن يكون لها نتائج متشابهة ، وزعم أن باستطاعته أن يبين أن هذه المبادىء تركيبية وأنها لا يمكن أن تعرف قبليا ، ولابد أن تستقى من الخبرة ٠

ورأى **كانت** ما فى حجة هيوم من قوة ومن ميل نحو التشكك فكرس أهم كتبه وهو « نقد العقل الخالص» لاثبات امكان المعرفة القبلية ومداها، فرأى أن هذا النوع من المعرفة ممكن فى الرياضة (التى لم يعدها تحليلية) وفى الفيزيقا ٠ أما فيما يتعلق بالميتافيزيقا فقد وافق هيوم من حيث الأساس ، لكنه أخذ على عاتقه أيضا أن يثبت كيف أن بنى الانسان لا مناص لهم من أن يواصلوا القاء أسئلة ميتافيزيقية من المحال أن يجيبوا عنها ٠

وفى القرن الحاضر يتابع **الوضعيون المناطقة** وكثير من الفلاسفة الذين تأثروا بهم ــ أقول انهم يتابعون هيوم فى انكاره المعرفة القبلية التركيبية؛ لكن أعوص مشكلة تواجههم هى فيما يتعلق بوضع الرياضة البحتة ، ذلك أن قضايا الرياضة تعد عادة تحليلية ٠ وقليل جدا هم الفلاسفة الذين يمكنهم فى الوقت الحاضر أن يتابعوا **ج ٠ س ٠ مل** فى عدها مجرد تعميمات تركيبية مستمدة من الخبرة لها ما يدعمها على نحو لا نظير له ، لكنها مع ذلك قد لا تكون صادقة فى جميع الأحوال ٠ الا أن امكان قيام معرفة قبلية تركيبية قد كان أخيرا موضع نقاش كثير ، ومرجع هذا الى حد ما شكوك ثارت حول سلامة التفرقة بين ما هو تحليلى وبين ما هو تركيبى بحيث لا يمكننا أن نعد الموضوع قد انتهى الى الكلمة الفاصلة ، وبالرغم من أن أصحاب **مذهب علم الظواهر** لا يستخدمون اصطلاح المعرفة القبلية التركيبية ، الا أن شيئا شبيها بهذا النوع من المعرفة يلعب دورا هاما فى فلسفتهم ٠

قضاء وقدر : انظر حرية الارادة ، الحتمية٠

القورينائية : مدرسة تقول **بمذهب اللذة** فى الأخلاق ، أسسها **أرستبس** القورينائى صديق **سقراط** ، أو أن حفيده الذى يتسمى بنفس الاسم هو الذى أسسها ؛ ازدهرت القورينائية فى أواخر الربع الرابع والربع الأول من القرن الثالث ق٠م وذلك فى الفترة التى كان فيها تيودورس ، وهيجيزياس ، وأنيسيريس يتزعمون فرقا فرعية من المدرسة ؛ أما بعد ذلك فقد اندثرت المدرسة قبل مقدم **الأبيقورية** ٠

كانت **الأخلاق** فى نظر القورينائية هى الفرع الوحيد المفيد من بين فروع الفلسفة ؛ وغاية الأخلاق هى الاستمتاع باللذة الجزئية بنت ساعتها، والاستمتاع فى نظرهم هو الخير الأوحد الذى ينبغى أن يشتهى لذاته ٠ وأساس هذا الرأى هو ــ من ناحية ــ أنهم لاحظوا أن الغريزة الطبيعية الرئيسية فى جميع الكائنات الحية هى طلب اللذة وتجنب الألم ، وهو ــ من ناحية أخرى ــ نظرية فى المعرفة

تنكر معرفة الموضوعات الخارجية وتقصر المعرفة على مجال الاحساسات ؛ فأنا أحس بالحلاوة لكنني لا أستطيع أن أعرف أن العسل حلو ؛ واللذة والألم حركتان وهما من هذه الناحية احساسان موجبان ، أما مجرد غياب الألم فليس لذة ولا ألما • والماضي والمستقبل كلاهما لا يثير الحركة المباشرة ، واذن فلا ينبغي للفيلسوف أن يشعر بأي أسى على الماضي ولا أن يكد في سبيل المستقبل ، كلا وليس له أن يقر باطل الرأي أو الحسد أو الخرافة مادامت احساساته المباشرة هي المعرفة الوحيدة • وبناء على ذلك كان اشباع اللذة في الحال هو الهدف الوحيد ، وجميع الأفعال والحالات والفضائل الاجتماعية والأخلاقية لا تتصف في ذاتها بخير ولا شر ، وهي ليست خيرا الا بقدر ماتتيح لنا هذه الغاية • لكن القورينائيين قد رأوا ــ بالاضافة الى ذلك ــ أن السعادة ليست في الخضوع للذة ولكن في السيطرة عليها ؛ وتختلف اللذات من حيث الدرجة، وقد يعقب اللذة الحاضرة ألم أقوى منها، ومن هنا لا يجوز لنا أن نغفل ما يترتب على الفعل من نتائج • وسلاح الفيلسوف ــ اذا ما كان عليه أن يختار ــ هو الذكاء العملي الذي يمكن أن يعلم ويدرب ، وفن الحياة هو معالجة الظروف على نحو ذكي ، وهو تكيف المرء تكيفا بصيرا بهذه الظروف لكي ينال اشباعه في الحال • من هنا لم تكن اجابة الفيلسوف القورينائي عن مشكلات عصر مضطرب هي التخلي والانفصال كما رأى **الكلبيون** ، ولكن هي أن نسلم بتقلبات الحظ وأن نحاول التحكم فيها على نحو ذكي من أجل غاية شخصية هي اللذة ؛ فرب الحصان أو السفينة ــ فيما قالوا ــ ليس هو من يتنحى عن استخدامه (أو استخدامها) ، بل هو من يعرف كيف يقوده (أو يقودها) في الاتجاه الصحيح •

لكن صعوبة التوفيق بين الغاية الحسية والوسائل العقلية ، بين المنبه الخارجي والسيطرة العقلية كانت تؤرق المدرسة؛فقد حاول تيودورس أن يحرر نفسه من الاعتماد على الأشياء الخارجية بأن يعيد تحديد غاية الأخلاق بأنها ــ وان كانت حسية ما تزال ــ حالة من حالات العقل ، هي السرور الناتج عن الحكمة•وقال تيودورس بالاكتفاء الذاتي على الطراز الكلبي ؛ اذ يمكن تحصيل الاشباع عن طريق أي فعل من الأفعال على أساس منفعته لفاعله • أما هيجيزياس ، فقد أكد أن اللذة والألم يتوقفان الى حد كبير على موقفنا من الظروف الخارجية من فقر وثروات وسلالة •• الخ ، وهي التي ليست بذاتها لذيذة أو مؤلمة ؛ لكنه أثبت على نحو بين أن التشاؤم هو على الأرجح ما قد ينتج عن الموقف الأصلي الذي نسلم فيه بأن اللذة مستحيلة التحقيق ، وأن ليس في استطاعة الفيلسوف الا أن يخفف من وطأة الألم • أما أنيسيريس ، فقد لطف من حدة الموقف المشكل على نحو آخر ، وذلك بأن أباح الى حد ما لذائذ الصداقة والوطنية ، وبهذا أثار مشكلة المشاعر الايثارية التي سبق أن انكرتها المدرسة على أساس نزعتها الى اللذة الأنانية • على أن الأهمية الرئيسية للمدرسة ترجع الى كونها قد مهدت لفلسفة **أبيقور** التي تفوقها احكاما وتوفيقا •

(ك)

كاجيتان ، توماس دي فيو:(١٤٦٨ــ١٥٣٤)، ولد في جايتا بايطاليا ، وتوفي في روما ؛ كان رئيسا عاما في سلك الرهبنة الدومينيكانية ، ثم صار كاردينالا فيما بعد ؛ ولما كان هو الشارح الكلاسي « للمجموعة اللاهوتية » **لتوما الأكويني** ، فقد مزج بين النزعتين الاسكولائية والانسانية ، وكان يتمتع بقدرة غير عادية على متابعة التجريد الدقيق وذوقا فطريا قويا • وقد انتهى به تقدمه لمذهب سكوت الى مشكلة التمثيل ، وهو استخدام نفس الاسم للاشارة الى موضوعات مختلفة استخداما يجاوز مجرد ازدواج المعنى أو المعنى المجازي ؛ وقد فرق كاجيتان بين نوعين من التمثيل : أولهما هو

تمثيل الحمل ، وهو التمثيل الذى يقوم على رابطة سببية ، وفى هذا النوع من التمثيل يحمل المدرك العقلى حملا صوريا وبحكم مضمونه على الطرف الأول الذى يمثل به ، وأما بالنسبة الى الأطراف الأخرى فيحمل عليها عن طريق الدلالة الخارجية • أما النوع الثانى من التمثيل فهو تمثيل التناسب، وفيه يحمل مدركان متشابهان من حيث النسبة على جميع أطراف التمثيل حملا صوريا ؛ وهذا النوع وحده — فيما يرى كاجيتان — هو الذى يفى بمستلزمات التفكير الميتافيزيقى • ووافقه فى ذلك معظم التوماويين بما فيهم جون المنتمى للقديس توما (١٥٨٩ — ١٦٤٤) صاحب النفوذ الكبير • لكن لم يتفق معه فرنسيس سيلفستر الفيرارى (١٤٧٤ — ١٥٢٨) الذى خلفه فى منصب الرئيس العام،ومؤلف الشرح الكلاسى على « المجموعة الفلسفية أو الرد على الأمم (أى الخارجين عن المسيحية) » ، والذى يتزعم الآن أقلية تتزايد عددا ممن يدافعون عن قيمة التمثيل الحملى فى ضوء السببية •

كارناب ، رودلف : (١٨٩١ —   )،

ولد فى ألمانيا ؛ درس الفلسفة فى جامعة فيينا ، ثم فى الجامعة الألمانية ببراغ ، لكنه رحل عن أوروبا فى سنة ١٩٣٦ الى الولايات المتحدة ، وهناك صار أستاذا للفلسفة بجامعة شيكاغو وبجامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس منذ عام ١٩٥٤ • وهو يعد باعتراف الجميع الامام الأكبر الذى ما زال على قيد الحياة للتجريبية (أو الوضعية) المنطقية ، تلك الحركة الفلسفية التى يمتد نفوذها الى أنحاء العالم والتى بدأت فى الأصل **بجماعة فيينا** • وكانت هذه الجماعة تضم فريقا من المفكرين — ممن ينزعون فى تفكيرهم منزعا علميا — يجتمعون ليديروا فيما بينهم مناقشات حرة ، وكان هذا الفريق من المفكرين يجمع بين مناصرتهم للوضعية المعادية للميتافيزيقا التى كان ينادى بها عالم الطبيعة الفيلسوف النمسوى **ماخ**،وتنمية التحليل المنطقى كما مارسه **رسل وفتجنشتين** فى مرحلته الفلسفية المبكرة • وكان كارناب عضوا فى هذه الجماعة لبضعة سنوات ، ثم عمل فى آخر الأمر محررا لمجلة « المعرفة » التى كانت الأداة شبه الرسمية الناطقة بلسان التجريبية المنطقية الى أن سقطت صريعة الحرب العالمية الثانية ؛ على أنه ما زال يعمل محررا « بالموسوعة الدولية للعلم الموحد » ، وهى سلسلة لم تكتمل من البحوث الفردية ، وقد قصد بها الراحل أوتو نويرات أن تعرض الوحدة المنهجية الجوهرية التى تضم العلوم الرئيسية ، وأن تشرح أسسها من وجهة نظر التجريبية المنطقية •

وقد كان كارناب كاتبا غزير الانتاج فى نظرية المعرفة ، والمنطق الرياضى ، وفلسفة العلم ، وأسس الاحتمال والاستقراء ؛ وكتاباته مستودع ضخم ملىء بالتحليلات الفنية البارعة والتجديدات ، وهى تكشف عن موهبة غير عادية فى القدرة على البناء الهندسى ، وهى نماذج تحتذى فى الدقة والوضوح الصورى ، كما يتجلى فيها استعداد كارناب لأن يراجع أفكاره المرة تلو المرة • فلئن كان طابع تفكيره الأساسى — ذلك الطابع العلمى المعادى للميتافيزيقا — لم يتغير على مر السنين ، فان آراءه فى تفاصيلها بصدد كثير من المسائل قد تعرضت لتعديلات هامة •

ومن الاهتمامات التى وقف كارناب عندها طويلا اهتمامه بوضع معيار محكم للكلام الذى له معنى من الوجهة المعرفية ؛ فقد بدأ باعتناقه وتطويره لصورة صارمة لما يسمى عادة « نظرية قابلية التحقيق فى المعنى » • وكان مؤدى رأيه أن قوام معنى العبارة من العبارات هو المعطيات الحسية أو الاستبطانية التى تثبت صدق العبارة مباشرة وعلى نحو قاطع؛لكن على الرغم من أنه من الممكن أن تثبت على الفور أن الأقوال الميتافيزيقية التى يتجاوز مضمونها المزعوم نطاق الخبرة الممكنة — بناء على هذا المعيار — فارغة من المعنى (وليست حتى كاذبة) ، الا أن كارناب سرعان ما تبين أن

هذا المعيار يقضى ببطلان معظم العبارات العلمية ان لم يكن جميعها باعتبارها غير ذات معنى ؛ فقد انتهى أيضا ـ لأسباب فنية شتى ـ الى أن يعد المهمة التى أخذها على عاتقه (فى كتابه الأول الضخم « البناء المنطقى للعالم » ١٩٢٨) ، وهى أن يبين على نحو مستفيض كيف أن كل عبارة تقريرية ذات دلالة يمكن أن تترجم الى عبارات عن المعطيات الحسية ـ أقول انه انتهى الى أن يعد هذه المهمة غير مجدية ، ثم انتهى آخر الأمر الى أن يشك فى امكان القيام بمثل هذه الترجمات حتى ولو كانت فى لغة الحياة اليومية والفيزيقا التجريبية ؛ وأخذ منذ ذلك الحين يسعى الى تطوير صورة متساهلة من معيار قابلية التحقيق الخاص بالدلالة المعرفية، صورة يمكن أن تكون هاديا لنا فى تأليف نسقات رمزية يتطلبها العلم النظرى ، ولكنها يمكن أن تعيننا أيضا على أن نفرق بين الوهم الميتافيزيقى والفروض العلميـــة الأصـــلية ٠ ومؤدى معيار كارناب كمـــا يقترحه فى صـورته المتداولـة ، وهو أن العبارة تكون ذات معنى فى حالة واحدة فقط وهى اذا كان من الممكن أن تمحص هى ذاتها أو أن تمحص بعض نتائجها المنطقية عن طريق الملاحظة الحسية ٠

على أن أفـكار كارناب فيما يتعلق بمجال الفلسفة قد تعرضت لتساهل مماثل ؛ فهو فى كتابه الهام « البناء المنطقى للغة » (١٩٣٤) الذى صاغ فيه بعض آرائه التى يتميز بها فى المنطق وفى الرياضـة وفلسفة العـلم على نحـــو غنى بالتفاصيل ، قد عرف عــلم البناء بأنه دراسة الكيفية التى يتم بها ربط العلامات فى لغة من اللغات بعضها ببعض بفضل خصائصها البنائية المحضة ٠ وذهب الى أن قوانين المنطق والرياضة لا تدلى بخبر عن أى موضـوع ، فهى ليست سوى بناءات منطقية تستمد ضرورتها القبلية بأكملها ـ فى نطاق اللغة التى ترد فيها ـ من القواعد البنائية التى استقرت بحكم العرف والتى تضبط استخدام هذه اللغة ؛ وقد أعلن بالاضـــافة الى ذلك أن مصـــدر الخلافات الفلسفية عادة هو الخلط بين العبارات « شبه الشيئية » (كزعمنا أن الزمان يمتد الى ما لانهاية فى الاتجاهين ، هذا الزعم الذى عده مرادفا لعبارة بنائية تقال عن العلامات اللغوية ، وهى أن أى رمز دال على عدد حقيقى موجب أو عدد حقيقى سالب يمكن أن يستخدم بوصفه احداثيا زمانيا) ، قول ان مصدر الخلافات الفلسفية هو الخلط بين العبارات شـــبه الشيئية والعبارات (الشيئية) الحقيقية التى تقال عن موضوع يقع خارج نطاق اللغة ؛ ومن هنا استنتج أننا ينبغى أن نعد الفلسفة دراسة للبناء المنطقى للغة العلم٠ وكان من جراء هـــذه التوصية فيما يبدو أن عد كارناب أى بحث للعلاقات القائمة بين العلامات اللغـــوية وما جاءت تلك العلامات لتمثله ، بحثا غير مشروع ؛ وأن حكم بالبطلان بصفة خاصة على كل تحليل لما عســاه أن يكون مقصودا بالحقيقة المطابقة للواقع ٠ الا أنه من الممكن ـ كما اتضح ذلك بفضل دراسات الفرد تارسكى ـ أن نطور نظرية دقيقة فى الدلالة اللغـــوية تعنى بعلاقات العلامة اللغوية بما تعنيه ، والواقع أن كارناب قد أسهم أخيرا باضافات هامة فى هذا الفرع من التحليل المنطقى ٠ وهو على أية حال قد وسع فى الوقت الحاضر من تصوره لمجال الفلسفة ، وأصبح بعده ـ اذا استخدمنا تعبير **تشارلس موريس** ـ مطابقا للتحليل السيميوطيقى (أى تحليل اللغة من حيث هى رموز) لبناء الكلام المعرفى ٠

وقد كان اهتمام كارناب منصبا بصفة خاصة طيلة العقد الســابق على التطوير الفنى لمنطق الاستدلال الاستقرائى ؛ ففى رأيه أن عبارات من قبيل « من المحتمل الى درجة عالية بناء على ما تحت أيدينا من شواهد أن سميث مذنب فيما اتهم به»، لا يمكن أن نشرحها بناء على نسب التردد التى يمكن التحقق منها تجريبيا فى فئة من الأحداث التى بعد تتكرر ، كما هو الحال فى عبارة مثل « نسبة احتمال الحصول على وجه العملة بقطعة نقد تلقى لعدد كاف من المرات تبلغ النصف » (وهى عبارة تقرر فى حقيقة الأمر أنه فى سلسلة طويلة من

الرميات التى تلقى فيها قطعة من النقد ، تسقط القطعة على ظهرها فى ما يقرب من نصف عدد الرميات) · ففى عبارات من النوع الأول ، يعتقد كارناب أن كلمة « محتمل » تشير الى علاقة منطقية بين الشواهد والفرض الذى أقمناه على أساسها · ولما كان هذا المعنى المنطقى للاحتمال هو ـ فيما يعتقد كارناب ـ المعنى الذى نقصده فى تقديرنا لقوة الشواهد التى تنهض على صدق نتيجة ما فى البحوث الاستقرائية ، فقد حاول أن يضع جهازا رمزيا واضحا لتمثيل هذه العلاقات المنطقية ، وابتكر أيضا أنواعا مختلفة من المقاييس العددية لقياس درجات الاحتمال المنطقى.لكن على الرغم من أن كارناب قد أقام بالفعل بناء مهيبا من الأفكار والنظريات فى هذا الموضوع ، الا أن البناء لم يكتمل بعد ، ولم تزل قيمته النهائية بالنسبة للبحث العلمى مسألة لم يقطع فيها برأى ·

كاسيرر ، ارنست : (١٨٧٤ ــ ١٩٤٥) ،

أقام شهرته الأصلية باعتباره مؤرخا للفلسفة ، وفلسفة القرن السابع عشر بصفة خاصة، وباعتباره فيلسوفا من فلاسفة العلم ؛ لكن فلسفته الأصيلة قد حظيت فى سنواته الأخيرة التى قضاها فى الولايات المتحدة بتقدير كبير هناك ، وبمقدورنا أن نتعقب تأثيره فى كتابات الفلاسفة الأمريكيين مثل س · ك · لانجر ، و س · و · هيندل · ولقد كان كاسيرر نتاجا لمدرسة ماربورج الشهيرة التى تناصر الكانتية الجديدة ، وقضى معظم حياته التدريسية ببرلين وهامبورج ، ولكنه ـ بتولى النازيين للسلطة ـ رحل الى انجلترا فى بادىء الأمر ثم الى السويد ، وانتهى به الأمر أخيرا الى الولايات المتحدة · على أنه لم يتخل مطلقا عن الفلسفة الكانتية التى تعلمها فى ماربورج ، وان كان قد طورها ؛ فقد قال **كانت** بأن الخبرة الانسانية مشروطة بالمقولات ، وهى صور الفكر التى تندرج تحتها جميع الظواهر ، أما كاسيرر فقد ذهب فى كتابه « فلسفة الصور الرمزية » الى أن هناك ، بالاضافة الى المقولات الكانتية التى تشكل التفكير العلمى ، صورا للتفكير الأسطورى والتفكير التاريخى ولتفكير الحياة اليومية العملية يمكن أن نكشف عنها بأن ندرس صور التعبير فى اللغة ؛ وكل من هذه الأنواع من التفكير سليم فى ميدانه الخاص ، فالتفكير الأسطورى ليس مجرد علم بدائى على الرغم من أن التفكير العلمى هو تطور متأخر للتفكير الأسطورى · على أن فكر كاسيرر عسير ، وقد عبر عنه على نحو مستفيض غاية الاستفاضة ، ومؤلفاته تتضمن مناقشات رفيعة لمؤلفات سابقيه اللغوية والأنثروبولوجية والفلسفية ·

كانت ، عمانوئيل : (١٧٢٤ ــ ١٨٠٤) ،

ولد بكونجسبرج وكان أبوه سروجيا ، تلقى تعليمه باحدى المدارس الثانوية بالمدينة ، ثم بجامعتها التى قام بالتدريس فيها فيما بعد محاضرا أولا ثم أستاذا بعد ذلك لعدة أعوام ، وقد درس أثناء طلبه للعلم الرياضة والطبيعة الى جانب الفلسفة ، وظل طيلة حياته مهتما بهذين الموضوعين · وما يعرف بنظرية «كانت ـ لابلاس» عن أصل المنظومة الشمسية يقوم فى جزء منه على مقاله عن الكون من مقالاته الأولى · وكانت حياته من الظاهر حياة العالم الأعزب الهادئة الخالية من الأحداث ، والمكرسة لعمله وأصدقائه القلائل ؛ ولم يكن يميل ميلا خاصا الى الموسيقى أو الفنون الجميلة ، ولكنه كان يحيط احاطة جيدة بالأدب القديم والحديث · وكان اهتمامه بأحداث زمانه السياسية شديدا ، وقد تعاطف مع الثورتين الأمريكية والفرنسية على السواء ؛ ويعد كانت اليوم من أعظم الفلاسفة جميعا ·

أثر فى تفكيره تياران رئيسيان من تيارات الفلسفة الأوربية : أحدهما النزعة **العقلية** التى وصلته عن طريق أساتذته بالصورة التى صاغها بها **ليبنتز** وفولف ؛ والتيار الآخر هو النزعة **التجريبية** التى شعر بتأثيرها شعورا قويا حين وقع على بعض كتابات **هيوم** فى ترجمتها الألمانية · وتبدأ فلسفته الناضجة الخاصة به بكتاب « نقد العقل

الخالص » (١٧٨١) وأشـهر تسـمية لها هى « الفلسفة النقدية » ؛ وهى تأليف ـ وليست مجرد جمع ـ من النزعة العقلية والنزعة التجريبية ، فكلتاهما قد قدمت ـ فى نظره ـ تفسيرا مشوها ومن جانب واحد لبناء المعرفة الانسانية ومضمونها.

وربما كانت أفضل طريقة نتناول بها لب مذهب كانت الفلسفى ـ وان لم تكن هى الطريقة الوحيـدة ـ هى أن نتناوله عن طريق تصنيفه المزدوج للأحكام ؛ ففى رأيه أن كل حكم (١) اما أن يكون تحليليا أو تركيبيا (٢) واما أن يكون « قبليا » أو « بعديا » . والحكم يكون تحليليا اذا نتج عن سلبه استحالة منطقية مثل « الوالد ذكر » و « الشىء الأخضر ملون » ، فهذه أحكام تحليلية ، لأننا اذا قلنا : « الوالد ليس ذكرا » و « الشىء الأخضر ليس ملونا » كان كل حكم من هذين الحكمين محالا من الـوجهة المنطقية . وتتضح حقيقة كل حكم من الأحكام التحليلية من مجرد تحليل الحدود التى يتألف منها ، والحكم الذى « لا يكون » تحليليا يكون تركيبيا ؛ والأحكام التركيبية هى جميع الأحكام التى تطلق على وقائع التجربة ، وخاصة تلك التى تقرر قوانين تجريبية عن الطبيعة مثل « النحاس موصل للكهرباء » ؛ وهذه الأحكام ـ سواء كانت صادقة أم كاذبة ـ يمكن بغير شك انكارها دون الوقوع فى تناقض . ويكون الحكم « قبليا » اذا كان « مستقلا عن كل خبرة ، بل مستقلا عن انطباعات الحواس جميعا » ؛ وهكذا تكون عبارة « للانسان روح خالدة » التى لا يمكن تأييدها أو تـكذيبها عن طريق الخـبرة ، حكما « قبليا » ، هـذا ان كانت ذات معنى . وجميع الأحكام التحليلية « قبلية » ، ويمكن اظهار صدقها بل وضرورتها المنطقية دون الالتجاء الى التجربة أو الملاحظة ، وذلك بمجرد تحليل حدودها .

فاذا جمعنا هذين التصنيفين ولاحظنا أن كل الأحـكام التحليلية لابد أن تكون « قبلية » أيضا ، رأينا أن هناك فئات ثلاث من الأحكام تمنع كل منها الأخريين ولكنها معا تكون جامعة . وهذه الفئات هى : (١) التحليلية (والقبلية) (٢) التركيبية البعدية (٣) التركيبية القبليـــة . وجدير بالذكر هنـا أن ليبنتز يعتبر الأحـكام جميعا تحليلية ، أى أنه حتى الأحكام التجريبية فى نظره يمكن أن تحلل حدودها من الوجهة النظرية حتى يتضح أن الرابطة بينها ضرورية من الوجهة المنطقية . ويذهب هيـوم واتباعه المحدثون الى أن الأحكام جميعا اما أن تكون تحليلية (وبالتالى قبلية) أو تركيبية بعدية ، ولا وجود لأحـكام تركيبية قبلية .

أما كانت فيعتقـد غـير ذلك ، اذ يعثر على أحكام تركيبية قبلية (١) فى الرياضة والعلم فى عصره (٢) فى الاخلاق . ومن أمثلة ذلك هذا الحكم : « لكل حادثة سبب » ، اذ يمكن انكاره دون الوقوع فى استحالة منطقية ، ومع ذلك فان فى عموميته الكاملة شىء لا يمكن تأييده أو تكذيبه بالخبرة الحسية (فاذا لم نعرف سببا لحادثة ما فاننا نستطيع دائما أن نمضى فى البحث عنه، لكننا لو اعتقدنا من ناحية أخرى أن لكل الحوادث المعروفة أسبابا فقد تكون هناك حوادث أخرى بغير أسباب. والحق أن الشكل السائد لميكانيكا الكم فى يومنا هذا قد وفق فى رفض مبدأ السببية) .

وجود الأحكام التركيبية القبلية يفرض اذن واجبين فلسفيين : الأول هو عرض هذه الأحكام عرضا واضحا وتاما ان أمكن ذلك ؛ والثانى هو البرهنة لا على أن هذه الأحكام تصدر فى سياق أى بحث نظرى وكذلك حيثما ألقيت واجبـات أخلاقية على عاتق شخص ما فحسب ، بل البرهنة كذلك على أن للانسان مبرراته حين يصدر تلك الأحكام . ويصوغ كانت هـذه المشـكلة بأن يسأل : « كيف يمكن أن تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟ » وهذا هو السؤال الرئيسى فى الفلسفة النقدية ، وقد تطلبت الاجابة عنه نقدا لـكل المعرفة النظرية والأخـلاقية ، كما تطلبت

تمحيصا لدعوى الميتافيزيقا بأنها تعطى معرفة عما هو مفارق للطبيعة ، أى أنها تعطى معرفة عما يجاوز نطاق كل خبرة ممكنة ·

١ ـ نقد العقل الخالص

مهمة هذا النقد الأول هى (ا) عرض ما يدخل من الأحكام التركيبية القبلية فى الرياضة البحتة والعلم الطبيعى ، وبيان « كيف تكون تلك الأحكام ممكنة » ، و (ب) تمحيص دعاوى **الميتافيزيقا** · ومن المهم اذا أردنا أن نميز فى فلسفة كانت بين ما هو أدخل فى باب التاريخ الخالص وبين ما يمت الى القضايا المعاصرة ، أن نلاحظ أن كانت كان مقتنعا بأن الرياضة فى عصره وفيزيقا نيوتن والمنطق الأرسطى · كلها كاملة الى الحد الذى يجعل تحليلها بمناهج الفلسفة النقدية يعطى كل تلك القضايا الأساسية التركيبية القبلية التى يمكن أن نستنبط منها فى يسر ـ قل أو كثر ـ أى قضايا أخرى بطرائق التدليل المألوفة · والخبراء منقسمون حول هذه المسألة ألا وهى الى حد يرغمنا تطور الهندسة اللااقليدية والنسبية ونظرية الكم والمنطق الرياضى الجديد ـ على الاعتراف بأن كانت ما كان لينجح فى وضع تخطيط كامل للمعرفة القبلية ·

ومن الافتراضات الأساسية فى الفلسفة الكانتية أن الادراك الحسى والتفكير أمران مختلفان؛ اذ ينسبهما كانت ـ تمشيا مع علم النفس فى عصره ـ الى ملكتين متميزتين من ملكات العقل ، الأولى هى الحس والأخرى هى الفهم · فاذا طرحنا الأحكام التحليلية جانبا ـ وهى تلك الأحكام التى لا تفعل أكثر من توضيح معنى حدودها ـ فان كل حكم يتألف أو يبدو أنه يتألف من تطبيق أحد المدركات العقلية على شىء جزئى بعينه ؛ أما ادراك الجزئيات فيعزى الى ملكة الحس ، بينما يعزى الى الفهم ادراك المدركات العقلية والقواعد التى يتم وفقا لها تطبيق تلك المدركات (على الجزئيات) · ومن الضرورى لكى ندرك وظيفة الحكم التركيبى القبلى ومشروعيته أن نفحص مقوماته · فنفحص نمط المدرك العقلى ونمط الشىء الجزئى اللذين يجعلانه على ما هو عليه ·

ولنبدأ بالمدركات العقلية فنقول انها أنماط ثلاثة : الأول المدركات البعدية،وهى التى نجردها من الادراك الحسى ويمكن أن نطبقها عليه (فكلمة « أخضر » مجردة عن معطيات الادراك الحسى ، وهى أيضا تطبق على تلك المعطيات حين نحكم على شىء ما بأنه أخضر) ؛ والثانى هو المدركات العقلية القبلية ، التى وان لم تجرد من الادراك الحسى الا أنها تطبق عليه ؛ والثالث هو « الصور » وهذه الأخيرة لا هى مجردة من الادراك الحسى ولا هى مما يطبق عليه · وبينما لا يتضمن تفسير كانت للمدركات العقلية البعدية شيئا غير مألوف للنزعة التجريبية التقليدية ، فان تفسيره للمدركات العقلية القبلية و « الصور » من ابتكاره وحده ، كما أنه من السمات المميزة للفلسفة النقدية · وسنرى حين يتقدم بنا البحث كيف أن هذا التفسير أساسى (ا) لفهم طبيعة تلك القضايا التركيبية القبلية التى تتضمنها الرياضة والعلم الطبيعى والميتافيزيقا والأخلاق والحكم الجمالى والتفسير الغائى ، (ب) ولفهم دعواها بأنها صادقة ، و (ج) لتقرير ما اذا كان لهذه الدعوى ما يبررها فى كل حالة من تلك الحالات الثلاث ، والى أى حد يكون ذلك ·

(١) فلسفة كانت فى الرياضة : يحاول كانت أول ما يحاول فى مناقشته للرياضة فى عصره ـ من حساب وتحليل كلاسى وهندسة اقليدية ـ أن يبين أن القضايا التى تحتوى على بديهياتها ومبرهناتها هى قضايا تركيبية قبلية ؛ وهو لا يعنى بالعبارات التحليلية القائلة بأن بديهيات النظرية الرياضية تلزم عنها مبرهناتها منطقيا · ومن المتفق عليه عامة ـ منذ الكشف عن الهندسات اللااقليدية واستخدامها الناجح فى الفيزيقا ـ أنه من الممكن انكار مسلمات الهندسة

الاقليدية دون الوقوع فى أية استحالة منطقية ، وأن تلك المسلمات مستقلة عن الادراك الحسى ؛ وهـذا يماثل ما عناه كانت بقوله انها تركيبية وقبلية ، فكثير من الخبراء ينازعون فى الطابع التركيبى القبلى للقضايا الحسابية (انظر القسم الرابع) ، وان تكن بعض القضايا الحسابية الخاصة « بمجموع الأعداد الصحيحة كلها » قد أنكرت دون الوقوع فى التناقض ، كما أنها مستقلة عن الحس من حيث انها لا تصف ادراكات حسية أيا كان نوعها . ويعتقد كانت أنه حتى الأحكام مثل « ٧ + ٥ = ١٢ » أحكام تركيبية ، لأن فكرة « ١٢ » ليست « محتواة » فى فكرة اضافة ٧ الى ٥ .

والآن وقد افترض كانت أن بديهيات كل نسق من أنساق الرياضة البحتة ومبرهناته أحكام تركيبية قبلية ، فان عليه أن يسأل : « كيف تكون مثل هذه الأحكام ممكنة ؟ هل هناك مثلا موضوعات جزئية أخرى غير الادراكات الحسية ، وهذه الموضوعات هى التى تمثلها المدركات العقلية فى الحساب والهندسة ؟ » واجابة كانت عن هـذا السؤال هى أنه توجد حقا مثل هذه الموضوعات .

ويرى كانت أن الزمان والمكان ـ اذا قابلنا بينهما وبين الادراكات الحسية القائمة فيهما ـ فهما (١) فكرتان قبليتان (٢) وجزئيتان أكثر من أن تكونا كليتين . وفى أحد استدلالاته التى يهدف منها الى اثبات صفة القبلية للمكان والزمان يلجأ الى امكان تغيير كل سمات الشىء المدرك فى الخيال؛ ما عدا وجوده فى المكان والزمان (والحق أن اللون أو الشكل أو ما شابه ذلك للموضوع المدرك ، تختلف كل الاختلاف عن وضعه المكانى والزمانى). ومن استدلالاته التى يبين بها أن الزمان والمكان فكرتان جزئيتان وليستا كليتين ، استدلال يتألف من تأكيده بأن «التقسيم» عملية تختلف اختلافا تاما فى كلتا الحالتين ، فالمكان يقسم الى أماكن فرعية والزمان الى فترات زمانية ؛ أما تقسيم أى مفهوم كلى فانه يتم من ناحية أخرى الى أنواع مختلفة (فالحيوان مثلا يقسم الى « فقريات » و « لافقريات ») .

فان كان كل من المكان والزمان جزئيا قبليا ، فان كانت يستطيع أن يفسر مشروعية أحكام الحساب والهندسة التركيبية القبلية ؛ فأحكام الحساب تصف تركيب الزمان بما ينطوى عليه من تكرار لوحداته ، أما أحكام الهندسة فانها تصف تركيب المكان بنماذجه الممتدة . وهكذا نتبين أن أحكام الرياضة التركيبية القبلية « ممكنة » بفضل هذه الحقيقة ، وهى أننا حين نضع هذه الأحكام نطبق مدركات عقلية قبلية (وهى مدركات ان لم تكن مستقاه من الادراك الحسى فانها تطبق عليه) نطبقها على جزئيات قبلية هى الزمان والمكان . ويعتقد كانت أننا ندرك تركيب الزمان والمكان عن طريق ادراك تركيبات وان تكن مماثلة لرسومات ترسم على السبورة ، الا أنها لا تتألف من ظهور علاقات بالطباشير أو أى أداة طبيعية أخرى .

ويصف كانت تفسير مشروعية الأحكام التركيبية القبلية ـ كالحكم الذى وصفناه آنفا ـ بأنه تفسير « ترنسندنتالى » (أصلانى)[١] ؛وهو لهذا السبب لا يسمى فلسفته « نقدية » فحسب ، بل يسميها « ترنسندنتالية » (أصلانية) أيضا ؛ اذ « أنها لا تهتم بالأشياء اهتمامها بطريقة معرفتنا للأشياء من حيث انها ممكنة قبليا » .

(ب) فلسفة العلم عند كانت : ويمضى كانت ـ بتحليله للعالم ولمعرفة الادراك النظرى بالواقع ـ الى بيان أننا نستخدم فى هذه المجالات أيضا ـ كما هى الحال فى الرياضة

---

(١) كثرت الترجمات العربية لهذه التسمية . ناستعملت لها : « المتعالية » و « الجوانية » و « الشارطة » و « التحليلية » ؛ وها نحن أولاء نتقدم باقتراح أن تترجم بكلمة « الأصلانية » أى التعمق الى الأصول .

(المراجع)

البحتة ــ أحــكاما تركيبية قبلية ، من واجب الفلسفة النقدية أو الترنسندنتالية أن تكشــف عنها وأن تمحصها لتنظر في مشروعيتها ، وهنا أيضــا تراه يستحثنا على أن نتعرف على ما لدينا من قضايا تركيبية قبلية ، وعلى أن نثبت حقنا فيما نملك منها ٠

اننا جميعا نصدر أحكاما مؤداها أن هــذه الحادثة الجزئية أو تلك « سببت » وقوع شيء آخر غيرها ؛ وفضلا عن ذلك فقد كان الاجماع معقودا على قبول مبدأ السببية العام ، وهو المبدأ القائل بأن لكل حادثة سببا ، وذلك قبل ظهور ميكانيكا الكم ٠ والحكم الذي يعبر عن هذا المبدأ هو حكم تركيبي قبلي في نظر كانت ، وفضــــلا عن ذلك فان ادراكنا العقلي بأن « س تسبب ص » ــ وهو ادراك متضمن في المبدأ العام ونطبقه حيثما نصدر حكما عليا بعينه ــ هو ادراك قبلي ، ومن المؤكد أنه لم يتم تجريده من أي ارتباط ضروري أدركناه بالحواس ما دام كل ما ندركه بالحواس هو تعاقب الوقائع ٠ وكان هيوم قد أثبت من قبل أننــــا لا نجــرد علاقة الضرورة العلية « من » الادراك الحسي ، وكانت يعتنق آراء هيوم في هذا المجال من حيث جوهرها ، ومع ذلك فاننا نطبق هــــذا المدرك العقلي على الادراك الحسي ٠ والاســـم الذي يطلقه كانت على المدركات العقليــة التي لا تميز الزمان والمــكان ــ على نحــو ما تميزهما مدركات الرياضــــة ، لكنها ممكنة الانطباق على الادراك الحسي ــ الاســـــم الذي يطلقه على تلك المدركات العقــلية هو « المقولات » ؛ وكونها من مقومات الأحكام التركيبية القبلية يجعــل من الضروري ترتيبها ترتيبا منظما ٠

وهنــــــاك مفاتيح بعينها يعتقد كانت أنه بمعونتها يمكن أن يتم هذا الترتيب ؛ فلدينا أولا الاختلاف القائم بين الأحكام الذاتية المستندة الى
، والأحكام الموضوعية التجريبية ؛
الحكمين : «الشيء الذي يبدو لى

الآن لونه أخضر » و « هذا شيء أخضر » ؛ فالحكم الأول لا يدعي أنه عن أي شيء معروض أمام الجميع ، أعني أي شيء مستقل عن ادراكي الحسي ، أي شيء يدركه الآخرون بحواسهم كما أدركه أنا بحواسي، أي شيء يظل باقيا حتى بعد أن أختفي أنا عن الوجود ؛ أما الحكم الثاني فيدعي أنه موضوعي ، وأنه يقال عن جوهر يوجــد مستقلا عن ادراكي الحسي ؛ ومع ذلك فان كلا من الحكم الذاتي الحسي والموضوعي التجريبي يحتوي على نفس المضمون الادراكي الحسي ٠ ومن ثم يقول كانت اننا حين نضع الحكم الذاتي المستند الى الادراك الحسي فاننا لا نستخدم مدرك الجوهر أو بالأحــرى « مقولة » الجوهر ، على حين أننا نستخدم هــذه المقولة في اصدار الحكم الموضوعي التجريبي ، وهذا يؤدي بنا الى نتيجة هي أننا لو عقدنا المقارنة بين الأحكام الموضوعية التجريبية والأحكام الذاتية الحسية التي يحتوي كل منها على نفس المضمون الادراكي الحسي، واذا طرحنا هذه الأخيرة من الأولى ــ اذا صح هذا التعبير ــ فانه يتبقى لدينا مقولة واحدة أو أكثر من مقولة ٠

وثمة مفتــــــاح ثان لا يتعلق باستكشاف المقولات فحسب ، بل يتعلق كذلك بالمعيار الذي يجعلنا نوقن بأننا قد استكشفناها جميعا ، هــذا المفتاح هو الاختلاف بين مادة الأحــكام الموضوعية التجريبية وصورتها ٠ فالتعبير عن مادة مثل هذا الحــكم يتم دائما بوساطة مدركاته البعدية ، أما الصورة فمن الممكن التعبير عنها بأن للحكم تركيبا بعينه ؛ فمثلا الحكم : « اذا أشرقت الشمس ، فان حرارة الصخر ترتفع » حــكم مصوغ في صورة « اذا ٠٠ ف ٠٠ » وتركيبه تركيب الحكم الشرطي ؛ وهذا يعبر ــ وفقا لكانت ــ عن هذه الحقيقة وهي أننا في صياغتنا للحكم نلجأ الى استخدام مقولة : « س تسبب ص » ٠ وحين يدخـــــل كانت في اعتباره الاختــلاف بين الأحــكام الذاتية الحسية والأحكام الموضوعية التجريبية التي لها المضمون الادراكي نفسه من ناحية ، والاختلاف بين مادة

الأحـكام الموضوعية التجريبية وبين صورتها من ناحية أخرى ، يعتقد أنه في مقدورنا أن نرى أن صورة الاحكـام الموضوعية التجريبية أو تـركيبها يمثل « المقولات » •

فاذا أثبتنا في القائمة اذن ، كل شكل من أشكال الحكم ـ أي جميع صنوف التركيب المنطقي التي يمكن أن توجد في الأحكام ـ دون أن نترك شـكلا واحدا منها ، استطعنا أن نصل حينذاك الى قائمة كامـــلة للمقولات • وان كانت ليعتقد أن المنطق التقليدي (الذي عدله بنفسه تعـديلا طفيفا) يحتوي على قائمة بكل الأشكال المنطقية الممكنة للحكم ، ومن ثم فانها تشمل ضمنا كل المـــقولات • ويتفق معظم الخبراء على أن كانت بالغ في تقدير اكتمال المنطق التقليدي من هذه الناحية ؛ ولن نحاول هنا أكثر من ايراد المقولات كما رتبها كانت وهي : (١) مقولات الكم ـ وهي الوحدة والكثرة وجملة الكل (٢) مقولات الكيف ـ وهي الوجود والسلب وحد التناهي (٣) مقولات الاضـــافة ـ وهي الجوهر في مقابل العرض ، والسببية في مقابل التلازم ؛ والمشاركة أو التفاعل (٤) مقولات الجهـــة ـ وهي الامكان في مقابل الاستحالة ، والوجود في مقابل العدم ، والضرورة في مقابل العرضية • وليس يجدينا أن نمضي أبعـــد من ذلك في الحديث عن اشـــتقاق تلك المقولات ؛ فالمبدأ هو نفسه ذلك الذي صورناه في حالة « السببية » ، اذ يفصل المضمون الادراكي الحسي المشترك بين حكم موضوعي تجريبي والحكم الحسي (الذاتي) المقابل له •• يفصل أولا عن التركيب المنطقي المختلف أو الصـــــور المنطقية المختلفة لهذين الحكمين ، وتكون الصـــور المنطقية للحكم الموضوعي التجريبي ـ بطريقة أكثر أو أقل جلاء ـ هي نفسها مقولة من تلك المقولات •

وتتالف الأحكام التركيبية القبلية من تطبيق المقولات على المعطيات المقدمة للحواس في المكان والزمان ، أي من تطبيقها على الكثرة الادراكية في مجال الادراك الحسي ؛ ولما كانت المقولات «لم» نجرد عن تلك الكثرة المعطاة على هذا النحو ، فان تطبيق المقولات على الكثرة ليس مجرد اعلان منا عما يوجد في الادراك الحسي ، (كيف يمكن أن نعلن مثــــلا أننا قد وجدنا الضرورة السببية في الادراك الحسي، بينما كل ما أدركناه هو انتظام التعـــاقب بين الحوادث ؟) • ان نظر كانت الثاقب الحقيقي ـ أو المزعوم ـ في طبيعة تطبيق المقولات على الكثرة التي يتبدى عليها الادراك الحسي يعد نقطة رئيسية في فلسفته النقدية ؛ وهو نفسه قد قارنها بفكرة كوبرنيكوس الثورية ، اذ جعـــل كوبرنيكوس « الملاحظ يدور (حول الشمس) ، بينما ترك النجوم ثابتـــة » • وتطبيق المقولات على ما في الادراك الحسي من تعدد ، بل ان مجرد قابلية هذه المقولات للتطبيق ، هو ما يحيل التعـــدد الذاتي للظواهر التي كانت لتـــكون مفـــككة في الزمان والمكان ، يحيلها الى حقيقة موضوعية (أو هي حقيقة تشترك في ادراكها الذوات وتتبادل ذلك الادراك) نميز فيها الأشياء الطبيعية باعتبارها مصدرا للادراك الحسي المترابط ارتباطا منظما ، وباعتبارها جواهر قادرة على الدخول في علاقات سببية ، وعلى التفاعل مع الجواهر الأخرى •

وهكذا فلأن يكون الشيء شيئا ـ في مقابل الانطباع الذاتي البحت ـ معناه في نظر كانت أن يكون حاملا للمقولات ؛ فالمقولات لا تجرد من الادراك الحسي ذي الأجزاء الكثيرة ، وانما تفرضها الذات عليه ـ اذا صح هذا التعبير • وترجع حقيقة الأشياء التي تشترك في ادراكها الذوات المختلفة الى الذات المفكرة ، بحيث يكون التفكير هو الربط بوساطة المقولات بين ما هو متعدد • وان كانت ليستخدم هو نفسه مثل هذه العبارات في محاولته تقديم لمحة مبدئية عن وظيفة المقولات ، وعلينا أن نقنع أنفسنا هاهنا بهذه اللمحة دون أن نتعقبه في التفصيلات الواسعة لتفسيره الكامل •

لكن ثمة نقطة واحدة ينبغي أن نتعرض لها

على كل حال ، ذلك أن كانت يفرق تفرقة حادة بين الذات « الخالصة » التى تفرض المقولات ، وبين الذات التجريبية ؛ فكل وعى تجريبى بالذات انما يقوم هو نفسه على افتراض سابق بتطبيق المقولات؛ واذن فالذات التجريبية التى تدرك حالاتها الخاصة وتكون بذلك على وعى بنفسها ليست هى الذات نفسها التى « تفرض » المقولات ، وليس ثمة وعى ذاتى بالذات الخالصة ، مقولة [illegible] .

فاذا فهمنا أن المقولات من حيث تطبيقها على التعدد الادراكى الحسى هى التى تؤلف الأشياء ، كنا بذلك فى طريقنا الى فهم تلك الأحكام التركيبية القبلية التى ليست أحكاما رياضية . ويتصور كانت تلك الأحكام باعتبارها المبادىء التى يتم بوساطتها تطبيق المقولات على تعدد الادراك الحسى؛ فهى تعبر عن الشروط التى تجعل الخبرة الموضوعية ــ فى مقابل كون المرء مدركا لظواهر مفككة ــ ممكنة؛ كما أن تلك الأحكام هى الافتراضات السابقة التى لابد منها لكى ندرك الأشياء فى مجال الذوق الفطرى وفى مجال العلم . فشروط استعمال المقولات ، كما تعبر عنها الأحكام التركيبية القبلية غير الرياضة فى نظر كانت ، انما ترتبط بتلك الحقيقة ــ وهى أن الأشياء والادراكات الحسية قائمة كلها فى الزمان فهى شروط زمانية ؛ ويتضح ذلك بصورة أكثر جلاء فى حالة بعض المبادىء التركيبية القبلية بالنسبة الى بعضها الآخر . وهنا أيضا لا نستطيع أن نمضى فى تفاصيل الكيفية التى استحصت بها القائمة المزعوم لها أنها كاملة ، وتعنى قائمة تلك المبادىء ، وعلينا أن نكتفى باحصائها: (١) يقابل مقولات الكم المبدأ القائل: «ان جميع الادراكات الحسية مقادير ذوات امتداد » (٢) ويقابل مقولات الكيف المبدأ القائل : « انه حكما بظواهر الأمر كلها نقول ان ما هو حقيقى ، أى ما هو شىء مما يكون موضوعا لاحساس ، انما يكون ذا مقدار غزارى ، أعنى أنه يكون ذا درجة » (٣) ومقولات الاضافة مبدأ يقابلها هو : « لا تكون الخبرة الموضوعية ممكنة الا بقيام رابطة ضرورية بين الادراكات الحسية » (وهذا المبدأ الأخير يتم التعبير عنه بصورة أكثر عينية فى ثلاث قضايا تركيبية قبلية تقوم فيزيقا نيوتن على أساس افتراضها وهى : مبدأ بقاء الجوهر : « كل تغير (تعاقب) للظواهر ليس الا تحولا للجوهر»؛ ومبدأ السببية : « جميع التغيرات تقع تبعا لقانون ترابط العلة والمعلول » ؛ ومبدأ التفاعل : « جميع الجواهر من حيث هى مدركة باعتبارها متآنية فى المكان متفاعلة تفاعلا تاما ») (٤) ويقابل مقولات الجهة ثلاثة مبادىء يقال انها تفسر الامكان والحدوث والضرورة باعتبارها مميزة لأحكامنا عن العالم الموضوعى .

ويستطيع كانت ــ بعد أن وجد المبادىء التركيبية القبلية فى اكتمالها المزعوم ــ أن يتعرض لمسألة تبرير تلك المبادىء ، ولعل هذا هو أصعب جزء فى الفلسفة الترنسندنتالية المعروف باسم «الاستنباط الترنسندنتالى للمقولات» . والنقطة الرئيسية فى هذا الجزء هى : تطبيق المقولات على الأشياء ــ وفقا للمبادىء ــ أمر مشروع ، لأن معنى أن يكون الشىء شيئا ليس الا قبوله للتشكل بالمقولات ؛ والقول باستخدامنا للمقولات حين نفكر فى موضوعات الواقع ، وبأن استعمالها هو الذى يؤلف الواقع الموضوعى هما على ما يبدو أهم ما أسهم به كانت فى نظرية المعرفة وفلسفة العلم، أيا ما كان رأينا فى دعواه بأنه استكشف الافتراضات السابقة على « كل » معرفة علمية وموضوعية استكشافا كاملا .

(جـ) آراء كانت الميتافيزيقية : يؤدى تحليل المعرفة الرياضية والنظرية الى الرأى القائل بأن المعرفة النظرية تتألف كلها من ترتيب مادة الادراك الحسى الواقعة فى المكان والزمان وفقا للمقولات ؛ وهكذا تكون المعرفة حسية وعقلية على السواء ، فهى الحصيلة المشتركة للادراك الحسى وللتفكير . فلا يسعنا فيما لا يمكن ادراكه ادراكا حسيا الا أن نجعله موضع تفكيرنا ، لكننا لا

نستطيع أن نعرفه ؛ فيمكننا أن نفكر — بل ينبغي لنا أن نفكر — في أن هناك شيئا ما خارج الزمان والمكان والمقولات ، هو « الشيء في ذاته » • ويطلق كانت على مذهبه الذي يؤمن بوجود « شيء في ذاته » (المعقول أو النومين) لا سبيل الى ادراكه بالحس وان كان من الممكن التفكير فيه ، أقول انه يطلق على مذهبه هذا مذهب المثالية « الترنسندنتالية » في مقابل المثالية المفارقة التي تدعي معرفة الشيء في ذاته ؛ وكل محاولة لتطبيق المقولات على الأشياء في ذاتها لا تؤدي الا الى الوهم والخلط •

وثمة مصدر آخر لمثل هذا الوهم ، هو الاستخدام غير السليم « لصور العقل » ؛ فكما أن كانت استخلص المقولات — وهي تصورات لم يتم تجريدها من الخبرة وان كانت ممكنة التطبيق عليها — استخلصها من الصور الممكنة للأحكام ، فكذلك يستخلص « الصور » — وهي تصورات لا هي تجريدات من الخبرة ولا هي ممكنة التطبيق عليها — يستخلصها من الأشكال الممكنة للاستدلال المنطقي • وهو بفعله هذا يعود الى قبول المنطق التقليدي باعتباره كاملا على وجه العموم ؛ والمبدأ الذي نهتدي به هو هذا : نستطيع أن نمضي دائما في البحث عن مقدمات لاستدلالاتنا في مقدمات أعلى منها دون حد نقف عنده (نستطيع أن نمضي دائما في البحث عن شروط الشروط ، ثم عن شروط الشروط التي يجب توافرها لصدق أية عبارة) ؛ وتتكون الصورة حين نفترض أن هذا التسلسل اللامتناهي « بالقوة » انما يعطى لنا « بالفعل » في مجموعه • ويسلم كانت بثلاثة أنماط من الاستدلال الاستنباطي بحيث ينشأ عن كل نمط من تلك الأنماط سلسلة من المقدمات التي هي لامتناهية بالقوة ، وبالتالي تنشأ « صور » ثلاث هي : (ا) صورة الوحدة المطلقة للذات المفكرة (ب) صورة الوحدة المطلقة لسلسلة الشروط التي يخضع لها الظاهر (ج) صورة الوحدة المطلقة للشروط التي تخضع لها موضوعات الفكر عامة • وكل « صورة » من صور « العقل » هذه تزودنا بموضوع مصطنع لنظام ميتافيزيقي مصطنع ؛ فالصورة الأولى تزودنا بموضوع لعلم النفس التأملي (الذي يحتوي على معرفة قبلية مزعومة عن الروح) ؛ والصورة الثانية تزودنا بموضوع لعلم الكون التأملي (الذي يتضمن معرفة قبلية مزعومة عن العالم) ؛ والثالثة تزودنا بموضوع اللاهوت التأملي (الذي يتضمن معرفة قبلية بالله) •

وكل معرفة ميتافيزيقية بالوقائع — في نظر كانت — اما أن تعبر عنها المبادىء التركيبية القبلية واما تستنبط من هذه المبادىء ؛ فان كانت الأولى أخذت المقولات على أنها مميزة للأشياء في ذاتها ، وان كانت الثانية أخذت « الصور » على أنها مميزة لشيء يعطى في الخبرة • وفي كلتا الحالتين تكون الميتافيزيقا شيئا زائفا ، ذلك أن الاستعمال الخاطىء للمقولات و « للصور » — وهذا ما يحاول كانت اثباته — يؤدي الى مغالطات عنيدة ، ولا يمكن التعرف على هذه المغالطات وحلها الا بفهم طبيعة « الصور » و « المقولات » ووظيفتها • ومن بين تلك المغالطات يوجه كانت اهتماما خاصا الى البراهين المزعومة على وجود الله وخاصة البرهان الوجودي ؛ وهو البرهان القائل بأننا نستطيع أن نستدل على وجود الله من أننا نستطيع أن نتمثل فكرة كائن كامل ، فالكائن الكامل واجب الوجود ما دام عدم الوجود نقصا ؛ ورد كانت على ذلك هو أن الوجود ليس محمولا •

وهناك مغالطات أخرى يسميها النقائض ؛ وأهمها بالنسبة لمذهب كانت في مجموعه هو التناقض الذي يقوم بين (١) حرية الارادة (حيث تعد الارادة علة تلك الأفعال التي تصدر عن ذات مسئولة أخلاقيا ، وتكون مسئولة عن تلك الأفعال) وبين (٢) مبدأ السببية الطبيعية الذي ينطبق على الظواهر جميعا (والذي يعد أحد شروط الواقع الموضوعي) ؛ وهنا يفرق كانت بين « صورة » الحرية الأخلاقية التي لا تتعلق بالظواهر ، وبين

« مقولة » السببية التى تنطبق على الظواهر • وخبرتنا عن الالتزام الأخـــلاقى تستلزم منطقيا « صورة » الحرية الأخلاقية ؛ فهى صورة نستطيع – بل ينبغى – أن نفكر فيها ولكننا لانعرفها ؛ اذ نحن لا نستطيع أن نفكر فيها « و » أن ندركها ادراكا حسيا • و «صورة» الحرية اللاظاهرية التى ينبغى أن نفترضها اذا كان الانسان كائنا أخلاقيا، تتفق تمام الاتفاق مع مقولة السببية التى يعد تطبيقها على الظواهر شرطا لمعرفة الوقائع ، وسنعود الى هذا الموضوع فى القسم الثانى •

وبينما نجـــد أن لتطبيق « المقولات » على الظواهر وظيفة مكونة – أى تكوين الظواهر لتصبح أشياء – لا نجد«للصور»أية وظيفة من هذا النوع – كما رأينا من قبل – لكن لها وظيفة منظمة ؛ فهى « توجه الفهم الى هدف بعينه •• مما يحقق لنـا أعظم وحدة وأعظم اتساع فى الوقت نفسه » • و « للصور » – كما رأينا – جذور فى مطلبنا الخاص بالبحث عن الشروط التى تتوافر لأى حكم صادق من ناحية ، وجذور فى الافتراض القائل بأن مجموع تلك الشروط التى تكون سـلسلة لامتناهية بالقوة انما يعطى « بالفعل » على صورة متناهية من ناحية أخرى • وهذا الافتراض – على خـلاف المطلب – منبع لمعرفة مصطنعة ؛ بيد أن ظننا يضفى على حكمتنا وحـــدة أعظم ما دمنا بتبعه نربط بين أحـــكامنا – بواسطة العلاقات الاستنباطية – ربطا منظما •

٢ – نقد العقل العملى :

يختص هـــذا الجزء من الفلســفة النقدية بالمبـــادىء التركيبية القبليـــة التى تكمن وراء معرفتنا بمـا ينبغى أن يكون عليـــه الأمر وعلى الأخص معرفتنا بما ينبغى أن نفعله ؛ وهـــذا الشطر من الفلسفة النقدية يرمى الى عرض هذه المبادىء واثبات مشروعيتها •

والقانون الأخلاقى – الذى نستطيع أن نحدد به اذا كان فعل ما ملزما أو غير ملزم – ينكشف لنا عن طريق تحليل خبرة الانسان الأخلاقية ،واللغة التى يصوغ بها هـــذه الخبرة • ويحاول كانت أن يبين أن الأخلاقية أو اللاأخلاقية التى لفعل فاعل ما ليست صفة لسلوكه ، كما أنها ليست صفة لأية رغبة تمتمل فى نفسه لاحداث حالة بعينها من الحالات؛ فهذه الصفات لا يلزم عنها أن الشخص يؤدى واجبه من أجل الواجب ، ولكى نعرف ذلك ينبغى أن نعرف ما يطلق عليه اسم مبدئه الأخلاقى • والمبدأ الأخلاقى عند الفاعل هو القاعدة العامة التى يصوغها لتبرير أفعاله (لقد فعلت ما فعلت لأنه حيثما وجدت هذه الظروف فى أى مكان وزمان فينبغى على المرء أن يقوم بهذا الضرب من الفعل).

ويذهب كانت الى أن مبدأ الشخص يكون أخلاقيا اذا تمشى مع القانون الأخلاقى ، اذا كان ثمة قانون أخلاقى ؛ والقانون الذى يستخلصه من تحليل الخبرة الأخلاقية صورى بحت ، وهو الأمر المطلق المشهور : ان مبدأ فعلى – وبالتالى الفعل الذى أقوم به تبعا لهذا المبدأ – انما يكون أخلاقيا فى حالة واحدة ، وواحدة فحسب ، وهى أن أرانى قادرا على أن أريد له أن يكون قانونا كليا • وبهذا المحك الصـــورى تنقسم المبـــادىء الى أخلاقية ولاأخلاقية ، تماما كما تنقسم الأقيسة بوساطة الاختبارات الصورية الى صحيحة وباطلة؛ فالمبادىء هى المادة التى نختبرها بذلك المحك الصورى • ولا نستطيع أن نوغل هنا فى عرض كانت لكيفية تطبيق القانون الأخلاقى على الفكر والعمل ؛ كما لا نستطيع أن ننظر فى براهينه على أنه من الممكن التعبير عن القانون الأخلاقى بطرق متعددة لكنها متعادلة ؛ وأبرز صياغة بين الصياغات التى يراها متعادلة فى تعبيره عن الأمر المطلق هى هذه : «اعمل بحيث تعـامل الانسانية ممثلة فى شخصك وفى الأشخاص الآخرين جميعا ، لا باعتبارها وسيلة فقط ، بل باعتبارها دائما غاية أيضا » • وما من أحد يعيش فى ظل التقليد الأوربى يمكن أن يجد شـــيئا غامضا أو مغرقا فى الفنية فى هـــذه الصياغة •

وبخبرتنا عن الصراع بين الواجب والرغبة نجد أنفسنا ملتزمين بالأمر المطلق ؛ ولكن هل هذا الالتزام موضوعي ـ لايعنى أنه صادق بالنسبة لخبرتنا الأخلاقية ، ولكن بمعنى أنه ممكن فى عالم يخضـــع لقانون السببية ؟ ويجيب كانت بأن الالتزام موضوعي بكل ما فى الكلمة من معنى ، «فصورة» الحرية التى نستطيع أن نفكر فيها دون أن نعرفها ، ليست فقط مما يتطلبه احساسنا بالواجب ، اذ تتمشى هذه الصورة ـ كما ذكرنا من قبل ـ مع سيطرة مبـــدأ السببية على العـــالم الظاهرى . فالانسان من حيث هو كائن ظاهرى يخضع للسببية ، ولكنـــه من حيث هـــو كائن لا ظاهرى أو كائن ينتمى الى عالم الشىء فى ذاته ، فانه حر ؛ فهو لا يستطيع أن يعرف ماذا تكون حريته تلك ، بيد أنه يعلم مع ذلك « أنه » حر . ومن الممكن أن نثبت اتساق الحرية الأخلاقية مع نظام الطبيعة ، ولكن لابد أن تظل طبيعة الحرية الأخلاقية سرا ملغزا .

من ذلك العـرض السابق يتضح لنـــا أن الأخلاقية فى نظر كانت « لاتحتاج ـ كيما يعرف الانســـان واجبه ـ الى فكرة كائن آخر فوق الانســـان ، أو الى دافع آخر غير القانون الذى يدفعه الى أداء واجبه ... » . ومهما يكن من أمر فان الأخلاقية تفضى حتما الى افتراض أن الفضـــيلة ترتبط ارتباطا ما بالســـعادة ، وأن كلا منهما يرتبط بالآخر ارتباطا محكما ، وعلى هذا النحو توحى الأخلاقية بصـــــورة عن قوة من شأنها أن تصون هذا الترابط . غير أن الرابطة بين الدين والأخلاقية ليست منطقية ، اذ تقوم على فعل من أفعال الايمـــان الذى يفسر الاتساق بين الحرية الأخلاقية والطبيعة المجبرة فى سيرها السببى ؛ ولولا تفسيرنا ذلك الاتساق بالايمـان لظل أمرا ملغزا . وافساح المكان لهـــذا الفعل من أفعال الايمان بوجود الله هو مأثرة أعظم ـ فى نظر كانت ـ من ايراد البراهين الباطلة عـــلى هـــذا الوجود .

٣ ـ نقد الحـــكم :

حـــاول كانت فى « النقـــدين » الأولين أن يستكشف ويبرر المبادىء المفترضـــة افتراضـــا ســـابقا فى أحـكامنا « الموضـــوعية » عما هـــو كائن ، وعمـــا ينبغى أن يكون . ولكنـــه فى «نقد الحكم» معنى بالكشف عن المبادىء «الذاتية» التى تكمن عند الجذور فى (١) بحثنا عن نسق ما فى تفسيراتنا للظواهر الطبيعية (٢) وفى ادراكنا للجمال . والفكرتان الرئيسيتان اللتان يبحث فيها النقد الثالث هما فكرة القصد والقصدية (ويعنى بالـكلمة الأخيرة الانسجام الذى قد ندركه دون التعرف على أى قصد خاص) .

وفـكرة القصد متضمنة فى « أى » تفسير علمى ؛ فكل تفسير من هذا النوع انما يقوم دائما على الافتراض الضمنى بأن القـوانين التجـريبية الخاصة التى نستكشفها هى أكثر من مجرد اقتران غير ذى رباط ، أو كومة من التعميمات غير المترابطة؛ فنحن نبحث عن وحدة منتظمة بعينها ، وهـــذا يستلزم أنه من الممكن اعتبارها « وكأن عقلا فاهما (وان لم يكن عقلنا الفاهم) قد قدمها لملـكاتنا الادراكية لكى يجعل فى الامكان قيام « نسق » من الخبرة يجىء متمشيا مع قوانين الطبيعة » . هذا الافتراض الذى يؤكد طابعـــه الافتراضى لفظة « وكأن » ليس جملة تصف الواقع ، وانما هـو مبدأ ذاتى منهجى .

والى جانب الافتراض العام عن وجود انسجام بين عقلنا الفاهم والطبيعة التى نحاول فهمها ، ينظر كانت فى مجـالات خاصـــة من مجـالات البحث والتفسـيرات الغائية التى تستخدم فيهـا أحيـــانا ؛ ولهذه التفسيرات فائدتها فى تمهيد الطريق للتفسيرات السببية ، أو فى ملء ثغرات سببية مؤقتة ، بل ربما كانت ثغرات دائمة . و « فكرة » الأغراض فى الطبيعة « فكرة » نافعة ولا غنى عنهـــا من الناحيـــة المنهجية ، ولكنها باعتبارها «فكرة» فهى تختلف عن «المقولات» من

نيث انها لا سبيل الى تطبيقها تطبيقا موضوعيا.

ويثبت كانت أن التفسيرات الغائية تدعم لافتراض القائل بأن « الكون صادر عن كائن عاقل ... موجود خارج العالم » ؛ بيد أن الغائية - حتى فى أكمل درجاتها - لا تبلغ أن تكون برهانا على وجود الله ، ما دامت المبادىء الغائية لا تزيد على كونها عبارات ذاتية تعبر عن « ملكاتنا لادراكية بحالتها التى هى عليها » .

وقد رأينا أن كانت يعترف بالقصدية خالية من القصد ؛ والحق أنه يعرف الجمال بأنه صورة القصدية من حيث انها تدرك بمعزل من مثول قصد بعينه.» وترجع وحدة الخبرة الجمالية (الاستطيقية) الى تفاعل غير محدد بين ملكات لادراك الحسى والخيال من ناحية ، وبين العقل الفاهم من ناحية أخرى ؛ وأن الخبرة الجمالية (الاستطيقية) تدعونا الى أن يقوم العقل الفاهم بتطبيق المدركات العقلية عليها ، ومع أنها أغزر من أن تمسك بها تلك المدركات العقلية .

على أن أى حكم جمالى (استطيقى) الى جانب اضفائه القصدية على ما نحكم عليه بأنه جميل - يذهب الى ما هو أبعد من ذلك ، وهو أن الشىء الجميل يرتبط ارتباطا ضروريا بشعور باعث على اللذة ، وأنه بوصفه شيئا جميلا ليس موضوعا للمنفعة ، وأنه يثير اللذة فى نفوس الناس جميعا . هذه العمومية المطلوبة للأحكام الجمالية (الاستطيقية) تختلف تمام الاختلاف عن العمومية (الموضوعية) التى تتصف بها الأحكام التركيبية القبلية ، اذ ليس لها فى ملكاتنا الادراكية غير أساس ذاتى بحت ؛ ومن هذه الناحية تتساوى الأحكام الجمالية (الاستطيقية) مع التفسير الغائى .

ولم يكن المقصود من نقد كانت للحكم أن يحل محل « النقدين » الآخرين بأى حال من ... ، وليس من الممكن تأييد مثل هذا التأويل الا اذا ذهبنا الى أنه قد نظر الى « القصد » و « القصدية » باعتبارهما مقولتين مكونتين لواقع موضوعى .. بيد أنه من الواضح أنه قد عامل « القصد » و « القصدية » على أنهما « فكرتان » .

٤ - تأثير كانت :

فيما يتعلق بالرياضة اعتنق هلبرت والمدرسة الصورية من ناحية ، وبرونر والحدسيون من ناحية أخرى رأى كانت القائل بأن الرياضة تتألف من قضايا تركيبية قبلية تصف تركيب المكان والزمان والبناءات التى تقوم فيهما ؛ وان هلبرت - بالاضافة الى ذلك - ليعد اللاامتناهى الفعلى فكرة كانتية . أما فيما يختص بفلسفته عن العلم ، فقد حافظ عليها أنصار المذهب المضاد للظاهرية واعتنقها أينشتين بصورة جوهرية (انظر المجلد الخاص بأينشتين فى سلسلة « مكتبة الفلاسفة الأحياء » « شيكاغو » ١٩٤٩) . وقد أثر رأيه عن وظيفة « الصور » على بيرس ، وعلى غيره من البرجماتيين مثل فيهنجر . وبراهين كانت عن النقائض التى تنشأ حين تؤخذ « الصور » على أنها مميزة للواقع الموضوعى ، مصدر من مصادر نظرية هيجل القائلة بأن الواقع مناقض لذاته ، وأن المناقضات ترتفع باعادة تركيب « الصورة » تركيبا ديالكتيكيا (جدليا) .

وقد كان تأثير آراء كانت المضادة للطبيعة قويا غاية القوة على الحدسين الأخلاقيين الذين جاءوا بعدئذ ؛ كما ارتضى كثير من فلاسفة الأخلاق فى المدارس المختلفة تفرقته بين العقل الخالص والعقل العملى .

وكان للفلسفة النقدية -وخاصة نقد الحكم- تأثير ملحوظ على ظهور الفلسفة المثالية الألمانية ، وخاصة عند فشته وأتباعه الذين اختلفوا عن كانت فى أنهم كانوا ينظرون الى الذات لا على أنها تدرك العالم فحسب ، بل على أنها تخلقه بصورة ما

كدورث ، رالف :(١٦١٧ ـ ١٦٨٨) ، انجليزى ، أبرزفيلسوف بين **أفلاطونيى كيمبردج**؛ نشر مؤلفه الرئيسى « النظام الحقيقى للعالم » فى عام ١٦٧٨ ، وظهر كتابه «رسالة فى الأخلاق الابدية الثابتة » بعد وفاته ، اذ صدر فى عام ١٧٣١ ٠ وقد أخذ كدورث على عاتقه أن يوائم بين العلم الجديد فى عصره وتراث من الميتافيزيقا واللاهوت كان أفلاطونيا فى طابعه الى حد كبير ؛ فالعالم فى رأيه ليس مكنة صنعها الله ذات مرة وحركها ثم أخذت بعد ذلك تصرف نفسها بنفسها ، كلا وليس العالم مسرحا يتدخل فيه الله بخوارقه على الدوام، بل الأحرى أن الله يعمل من خلال « طبيعة مرنة » شبه مكتفية بذاتها ، مما يذكرنا «بروح العالم» عند أفلاطون ٠ وكان كدورث يقاوم الميتافيزيقا الذرية والمادية بشدة ، مؤكدا بصفة خاصة ماللعقل من قوى فعالة تلقائية مبدعة ٠

والصــواب والخطأ ـ فى نظـر كدورث ـ يستحيل أن يقررا عن طريق أمر معتسف يصدره حاكم أو اله ؛ وهو ينقد اهتمام كل من كالفن وهوبز بالارادة والقوة باعتبارهما مبادىء نهائية (للأخلاق) نقدا يقوم على أساس أخلاق « أبدية وثابتة» ، وهو ينظر الى السعادة والحرية باعتبارهما تحررا من الاهتمام بالذات ، وقوام الدين بصفة خاصة هو اختيار واتباع طريقة للحياة ٠ ومن أهم الفلاسفة الذين تأثروا بكدورث **رتشارد برايس**، وهو الذى يمكننا أن نعد نظريته فى المعرفة ـ دون نظريته الأخلاقيـــة ـ اعادة عرض لنظرية كدورث ٠

كروتشه ، بندتو : (١٨٦٦ ـ ١٩٥٢) ، ولد فى نابولى،كان أول عمل علمى قام به منصبا على تاريخ تلك المنطقة وعلى آثارها القديمة ؛ ثم تحول الى الفلسفة الخالصة بعد فترة طويلة قضاها مؤرخا وناقدا ، على أنه استمر يزاول التأليف فى هذين الميدانين حتى نهاية حيـــاته ٠ ولم يشغل كروتشه أى منصب أكاديمى ، لكنه عمل وزيرا للتربية فى الحكومة الايطالية منذ عام ١٩٢٠ الى عام ١٩٢١ ، ثم لفترة ثانية بعد الحرب العالمية الثانية ؛ ولما كان من أنصار مذهب التحـــرر (الليبرالية) ، فقد اعتزل النشاط السياسى بقدوم الفاشية التى لم يهادنها قط ٠

ترجع شهرة كروتشه الرئيسية الى ميدان **عـــلم الجمال** ، لكن نظريته الجمالية ليست فى جوهرها الا جزءا من مذهبه العام ، وهـو صـورة من صور المثالية يدين بها **لهيجل** ، وان لم يكن قد أقامها بناء على فلسفة هيجل ٠ وقد سمى كروتشه مذهبه العام بفلسفة الروح ، والروح فى نظره هى الوجود الحقيقى الوحيد ، وليس الوجود الطبيعى الا تركيبة من تأليف العقل ؛ لكن الروح ليست شيئا ما مفارقا للخبرة ، لأن كروتشه لا يرتضى لنفسه أن يتأمل متفلسفا فيما يجاوز الخبرة، واذن فالروح هى العالم،وتاريخ الروح هو تاريخ الخبرة البشرية ٠ والروح ـ وان كانت واحدة ـ تحتوى ضروبا أربعة من الخبرة : فهناك أولا الخبرة الادراكية التى ندرك بها ما هو جزئى ، حيث تعبر الروح عن نفسها فى أمثلة جزئية تتجسم فيها ، وهذا هو ميدان علم الجمال ؛ وهناك ثانيا الخبرة الادراكية التى ندرك بها ما هو كلى ، وهذا هو ميدان المنطق ؛ وهناك ثالثا الخبرة العملية فيما يتعلق بالأمور العملية ، وهذا هو ميدان الاهتمامات الاقتصادية ؛ ثم هناك رابعا الخبرة العملية التى تعنى بما هو كلى ، وهذا هو ميدان علم الأخلاق ٠ والتـــاريخ هو وصف نشاط الروح فى هـــذه المستويات الأربعة ، على أنه من الممكن أن نعد الفلسفة عرضا نسقيا لمهمة التاريخ ولمناهج بحثه ؛ وكثـــيرا ما يقول كروتشه ان الفلسفة والتاريخ علم واحد ، ومن هنا كانت الرسالة التى يدرس فيها الروح دراسة منسقة تحتوى جزءا أخيرا فى نظرية التأريخ وفى تاريخها ٠

لم يعرض كروتشه آراءه الجمالية فى المجلد الأول من « فلسفة الروح » فحسب ، بل عرضها أيضا فى كتاب أوجز هو «موجز فى علم الجمال»، وفى المقالة التى كتبها فى دائرة المعارف البريطانية

بعنوان « علم الجمال » • يرى كروتشه أن الفن رؤيا أو حدس ؛ فالعمل الفنى صورة ذهنية يؤلفها الفنان ويعيد متذوقو فنه تأليفها ؛ أما الوسيلة المادية لاخراج هذه الصورة الذهنية والتى كثيرا ما تعد خطأ هى العمل الفنى ، فالفنان ينتجها باعتبارها فعلا عمليا يحقق به بقاء صورته الذهنية التى هى العمل الفنى الحقيقى ، ويستعين به على اعادة تكوينها (عند المتذوقين لها) • لكن لا ينبغى أن نفرق بين حدس الفنـــان وتعبيره : فالفكرة الشعرية ليست شــيئا مباينا لوزنها وايقاعها والفاظها.والحدس والتعبير ليسا سوى شيء واحد؛ صحيح أن الصنعة قد تدخلت فى انتـاج الأداة الفنية ، فى طريقة مزج الألوان ، فى تسجيل النغمات ، فى قطع الحجر دون تهشيمه ، لكن ليس فى الامكان فصل التعبير عن الخيال ؛ فالقصيدة والسوناتا والرواية توجد مكتملة قبل أن يقوم الفنان بالعمل الآلى الذى تقتضيه كتابة العمل الفنى بالفعل • لكــن علينا أن نفرق بين الخيال الفنى ومجرد الوهم ؛ فالخيال الفنى خيال مبدع يعبر عن شعور أو عاطفة ما ، وان لم يكن يجوز لنـا أن نفرق بين الشعور الذى يعبر عنــه الفنـان باعتباره مضمونا من ناحية ، والصورة الذهنية باعتبارها شكلا من ناحية أخرى ، ذلك لأن الفن هــو التركيب القبلى الذى يؤلف بين الشعور والصورة الذهنية •

الفن اذن ليس سوى عرض الشعور مجسما فى صورة ذهنية ؛ وعلى الرغم من أن هذه الصورة من شأنها أن تمتعنا فى الظروف العادية ، الا أننا لا ينبغى أن نخطىء فنعتقد أن الفن هو العــمل النفعى العملى الذى ينتج الصور الذهبية باعتبارها وســائل للمتعة ، كلا وليس الفن نشاطا خلقيا عمليا ــ اذ لا يجوز أن نحكم على الفن من وجهــة نظر خلقية ، وان كانت على الفنان بطبيعة الحال من حيث هــو انسان مسئوليات خلقيــة ، كلا ولا ينبغى أيضـــا أن نخلط بين الفن والمعــرفة التصــورية •

ولما كان الفن نشاطا من أوجه نشاط الروح، فاننا نخطىء اذ نزعم أن الجمال يوجد فى الطبيعة ؛ لــكن الطبيعة ــ من حيث هى كتلة من الرخام المنحوت ــ يمكنها أن تبعث وتثبت فى ذاكرتنا صورة جمالية ، « فالطبيعة بكماء ما لم ينطقها الانسان » ، لان كون الصــورة الذهنية تعبيرا ناجحا ليس شيئا آخــر غير كونها عملا فنيا ، فالتعبير والجمال فكرة واحــدة نعبر عنها بلفظين مختلفين •

تلك هى نظرية كروتشه فى عــلم الجمال بمعناه الضيق ؛ لكن علينا أن نتذكر أن علم الجمال فى نظر كروتشه هــو المجال الذى يدرس تجلى الروح فى جميع مظاهره ، ذلك التجلى الذى تعبر فيه الروح عن نفسها فى أمثلة جزئية مجسمة ، واذن فعلم الجمال يشمل بالدراســـة كل أنواع التعبير فيما عدا التفكير المنطقى • وفى هذا تفسير لدعاوى كروتشه لولاه لأصابتنا الحيرة بصددها ، تلك الدعاوى التى يزعم فيها أن نظريته فى علم الجمال هى أيضا نظرية عامة فى اللغويات ، لأن اللغة بوجه عام وسط يتم من خلاله التعبير عن الذات ، ومن هنـــا كان كروتشه يقــول ان أى استخدام للغة هو فى حد ذاته شعر • وقد فاقت نظرية كروتشه فى علم الجمال أية نظريات أخرى من حيث نفوذها فى السنوات الأخيرة ، فالطريقة الصارمة التى يتعقب فيها أفكاره الأساسية دون مبالاة عما قد يقع فيه ــ مفارقة قد عاقت غالبية قرائه عن أن يتابعوه فى رأيه دون تحفظ . لكن قليلون هم الذين نجوا من تأثيره ؛ وكولنجوود هو المفكر الذى يتابعه على أوثق نحو فى العالم الناطق بالانجليزية ، وذلك فى كتابه « أصول الفن » •

كلارك ، صمويل : (١٦٧٥ ــ ١٧٢٩) ، فيلسوف انجليزى ، أخذ يدعو الى فلسفة ذات طابع نيوتونى معارضا بها الجو الفكرى الديكارتى الذى كان يسود كيمبردج فى عصره ؛ ففى رسالة شهيرة له مع **ليبنتز** ، ذهب الى أن المكان والزمان

كائنان متجانسان لامتناهيان على نقيض ما زعمه ليبنتز من أنهما علاقيان فى التحليل النهائى ؛ وفى كتاب له بعنوان «مقالة فى وجود الله وصفاته» (محاضرات بويل ، ١٧٠٤ — ١٧٠٥) ، هاجم « منكرى الدين الطبيعى والدين المنزل » ، وبذلك يكون **هوبز وسبينوزا** هدفين بارزين لهجومه . والأخلاق فى نظر كلارك ليست قائمة على القوة المحضة أو على أمر الله ، كلا ولا تقوم على «تعاقدات» تعقدها المجتمعات البشرية ، ولكنها تقوم على علاقات مستقلة واضحة بذاتها تربط بين المواقف وما تقتضيه من أفعال ؛ فالحكم الأخلاقى الخاطىء ينزل نفس المنزلة المنطقية التى نضع فيها التناقض فى الاستدلال الرياضى . وقد وجد **جوزيف بتلر** أن هذا الرأى من الاسراف فى التجريد بحيث لايصلح تعبيرا عن الفلسفة الأخلاقية ؛ لكن أقوى نقد وجه الى كلارك هو النقد الذى وجهه اليه **هتشسون وهيوم** اللذان أنكرا أن الحكم الأخلاقى ينحصر فى ادراك العلاقات أو فى النشاط العقلى فحسب ، ذلك أن كلاك قد أغفل ما تقوم به المشاعر والانفعالات من دور رئيسى (فى ميدان الأخلاق) . أو يمكن القول ، بلغة نظريات الأخلاق المستعملة فى عصور أقرب الينا ، أنه قد فاته أن يدرك أن القرارات التى تتخذ فيها ينبغى أن يكون لا يمكن أن تستنبط منطقيا عن عبارت تقرر ماهو «كائن».

الـكلبية : هو الاسم الذى يطلق على تلك الحركة الفلسفية أو تلك الطريقة فى الحياة التى بدأت فى النصف الثانى من القرن الرابع ق . م على يدى **ديوجينس** من سينوب ، والتى اشتق اسمها من كنيته وهى باليونانية « Kuón » ، أى الكلب . وقد استمرت المدرسة من بعد ذلك وتناوبت عليها أطوار تفاوتت من حيث مدى رواجها فيها ونقاء تعاليمها حتى نهاية العالم الاغريقى الرومانى فى القرن السادس بعد الميلاد . ولما لم تكن الكلبية قط مدرسة منظمة ذات عقائد رسمية مقطوع بها ، بل كانت سلسلة متعاقبة من أفراد اتخذوا من حياة ديوجينس وأعماله قدوة ، فاننا نجد فى نطاقها قدرا كبيرا من التنوع ، لكننا نستطيع أن نستخلص من هذا التنوع محورا تقليديا من السنن والسلوك .

غاية الحياة (فى نظر الكلبية) هى السعادة التى لا تتحقق لنا الا بأن نحيا على وفاق مع الطبيعة ، والحياة على وفاق مع الطبيعة حياة مكتفية بذاتها وهى قوام الفضيلة؛لكن هذا القول مشترك بين كل من الكلبية **والرواقية** ، وهما لا يختلفان الا فيما يضعان له من تفسير ؛ فالسعادة فى نظر الكلبى تتوقف على أن يكون المرء مكتفيا بذاته ، والاكتفاء الذاتى موقف عقلى ، وهو موقف ينزع منزعا طبيعيا بحكم كونه معارضا لكل عرف . ولم تكن الطريقة التى يتبعها الكلبى ليحقق اكتفاءه الذاتى تنحصر فى مجرد سعيه الى الاستقلال عن أى سلطان — سواء كان خارجيا أو داخليا — قد تعوقه التزاماته أو تبعاته أو مشاغله بطريقة أو بأخرى عن أن يعبر عن حريته الفردية ، لم تكن طريقة الكلبى تنحصر فى ذلك فحسب ، بل كانت تقتضى أيضا أن يبذل جهدا ايجابيا لكى يخلص نفسه من أى سلطان . فموقفه من الثراء — على سبيل المثال — لم يكن هو موقف من لا يبالى ، المطمئن ، سواء حصل عليه أم خسره ، لكنه موقف العداء الذى لا هوادة فيه؛ذلك لأن المال هو مركز جميع الشرور ، وهو سوط تجلدنا به الرغبة . وعلى ذلك فالحل فيما يتصل بشروره ليس هو الاعتدال أو التعفف ، لكنه استئصال المال والرغبات الدنيا . وقد تقتضى الملكية بعض الروابط ، واذن فالكلبى الحقيقى لا يملك شيئا على الاطلاق ، وليس له كذلك شأن بروابط الأسرة والمجتمع والقيم الخارجية كافة التى تعارف عليها الناس ، قيم السلالة والطبقة والمنصب ومراتب الشرف والسمعة ، بل عليه أن يهاجمها . ولما كان العرف هو ما يضاد الطبيعة ، فان الحياة وفقا للطبيعة هى الحياة وقد تجردت من كل ما يضيفه العرف للطبيعة من زوائد ، أو هى — اذا نظرنا اليها من الوجهة الموجبة — حياة مع الحد الأدنى

من ضروريات الوجود · والقوة الدافعة للكلبى هى السعى الى تحقيق حصانة الفرد فى جميع الأحوال : فكلما زاد ما يملكه الفرد زاد افتقاره ، وكلما أمعن فى مشاغله اتسع نطاق حاجاته،وكلما كبرت حاجاته وهنت حصانته · لكن اذا كانت جميع الحاجات ـ باستثناء ما هو أساسى منها بصفة مطلقة ـ ليست الا نتاجا للعرف وليست من الطبيعة فى شيء ، ففى استطاعة الانسان اذن أن يكون حرا ، وذلك بأن يحرر نفسه منها · ويتضح لنا هذا من سلوك الحيوان الذى لم يقيده عرف ، ومن الصورة المثلى للآلهة ، وهم الذين ليست لهم حاجات على الاطلاق · فالكلبية بناء على هذا فلسفة تتطرف فى تقرير حرية الفرد بازاء كل ما قد يواجهه به القضاء من ظروف أيا ما كانت هذه الظروف ، ووسيلتها الى الحرية هى نبذ ورفض القيم والعلاقات الخارجية والعواطف والرغبات الجسمية كافة وما يصدر عن هذه من لذائذ ، وذلك فى سبيل السعادة التى يستمدها الانسان بما لارادته وعقله من حصانة وسيادة وسلطان ·

لكن هذه النزعة المتزهدة ـ وان كنا قد ننظر اليها على أنها صورة من صور الهروبية ـ ليست مما يقتضى انسحابنا من الحياة انسحاب التنسك : فلقد عاش الكلبى فى وضح الحضارة التى أدانها ، وذلك لسببين : فقد كانت طريقة الحياة التى يتبعها تتطلب منه أن يجاهد على الدوام أعداءه ـ من عرف ولذة وترف ـ لكى يبقى جسمه وعقله فى حالة تأهب مستمر للحرب ، فهو لكى يكون فى نفسه ـ على سبيل المثال ـ حالة « اللامبالاة » « apatheia » أى انعدام الانفعال ، ويختبرها ، عليه أن يواجه الاهانات ؛ ولقد كانت الكلبية ـ ثانيا ـ ديانة كفاح ، فقد كان على الكلبى بوصفه رائدا للبشرية أن يستكشف الظروف الانسانية ، فاذا ما اختبرها ، عليه أن يرجع الى اخوته فى البشرية ينبئها كما يفعل الطبيب ، وذلك لكى يشفى عقول الناس ، وليثبت لهم زيف القيم التى يقتضيها العرف الشائع ، وأن يشوهها فى نظرهم ويكشف لهم عن السعادة· لكن محال أن يتعلم الانسان حسن الفهم عن طريق الدراسة اللفظية للحكمة ، هذا الاتجاه الذى من أجله سخر الكلبيون من التربية التقليدية وجميع المدارس الفلسفية على حد سواء ·

ولقد كانت الكلبية ـ من حيث هى نظرية فى الاخلاق العملية المحضة ـ تقدم أقصر طريق للفضيلة ، هذا الطريق الذى يمكن تعليمه عن طريق القدوة الشخصية التى تتمثل فى حياة الكلبى (من هنا كان تطرفه فى سلوكه وتعمده أن يخالف فى الجهر ما تعارف عليه الناس من آداب ، وذلك ليكون مثلا يحتذى) ، وعن طريق ما يستخلصه من خبرته من قواعد للسلوك · وكثيرا ما كانت هذه القواعد تتضمن أمثلة ـ تساق للتوضيح ـ من سلوك الحيوان الطليق ، كما كانت تجعل الجلد الذى أبداه هرقل صورة مثلى للفضيلة · لكن الكلبيين يتميزون على الأخص بحرية فى النقد لا يكبحها خوف أو خجل، حرية تتميز بسخرية لاذعة وبديهة حاضرة كانت مصدرا لكثير من الأقوال المأثورة و «لنوع» فلسفى جديد هو النقد الهجائى · الا أن بعض أعضاء المدرسة من المغمورين قد أساءوا استخدام هذا النوع فاستخدموه لذاته ، لكنه كان فى يد الكلبى الحقيقى بمثابة مبضع الجراح ، مبضع تشحذه جهوده التى يبذلها فى غير ما تحيز وعن طريق تحرره من الخوف ليستأصل من عقول الناس سرطان القيم الزائفة ، وأوهام العرف ومظاهر الادعاء والتمويه ·

كانت الرواقية احدى فلسفات الاطمئنان (انظر **الرواقية والأبيقورية**) التى سادت العصر الهلينستى بطابعها ، وكانت أشد هذه الفلسفات صرامة : فلما كانت قد نشأت فى وقت سادته موجة ضخمة من الاضطراب الاجتماعى والاقتصادى حيث كانت القيم القديمة لدولة المدينة الاغريقية التى دب فيها الوهن تتداعى تحت وطأة الاسكندر، فقد كانت الكلبية تحرر الفرد ـ أيا ما كان وضعه

الاجتماعي – من خشية الحدثان ، وذلك بأن تعلمه ألا يعتز الا بما لا يمكن أن يسلبه . وكان ديوجينس مثالا يتحقق فيه هذا الاكتفاء الذاتي ؛ أما من تلاه من الكلبيين ، فقد كانوا يميلون الى تأكيد جانب أو آخر من جوانب تعاليمه ؛ فتلميذه قراطيس من طيبة – الذى تنازل عن ثروته لكى يصبح طبيبا متسولا يشفى نفوس البشر – كان محبوبا بوصفه ناصحا يلجأ اليه فقراء الناس . وحينما ازدهرت الكلبية فى القرن الثالث ق . م أخذ بيون من بوريثينا ومينيبوس يتخففان مما تتميز به شخصية الكلبى من صرامة ، ويطوران أدب الهجاء الكلبى ؛ أما سيرسيداس من ميجالوبوليس الذى كان مبرزا فى ميدان السياسة ، فقد طبق معتقداته (الكلبية) على مذهب للاصلاح الاجتماعى ، وكان تيليس واعظا متسولا من المرتبة الثالثة ، وقد كان ينتمى الى نمط من الكلبيين صارا شائعا فيما بعد . وبعد أن مرت الكلبية بفترة من الخمول فى القرن الثانى والقرن الأول ق . م ، انتعشت وذاعت فى عهد الامبراطورية الرومانية ؛ فالى جانب أتباعها من مشاهير الرجال كديمتريوس ، وديون ، وديموناكس ، وأونوماوس من جادارا ، وبيريجرينوس بروتيوس ، وسلليستيوس ، يحدثنا الرواة عن حشد من حثالة الدجالين يحتالون على الناس متخفين فى الزى الذى يميز المتسول الكلبى المكون من عباءة ووفاض وعصا ، وكان هؤلاء الدجالون يثيرون اشمئزاز رجال من أمثال لوسيان وجوليان ممن كانوا مع ذلك يعجبون بالمثل العليا الكلبية . والواقع أن الكلبية كانت فلسفة معرضة على نحو خاص للتحقير ، وكانت اذا ما قصرت عن بلوغ مبادئها المثلى مثيرة للنفور بصفة خاصة ، لأن الكلبى كان شبيها بالاله من ناحية ، شبيها بالحيوان من ناحية أخرى .

ولعل أهم ما فى الكلبية هو أنها أثرت فى الرواقية ، ذلك التأثير الذى بدأ فى أول الأمر قويا فى زينون الاكتيومى وأريستون ، ثم أحياه فى القرن الأول الميلادى ميوزينوس وابيكتيتوس ، وهو الذى نجد فى احدى « مقالاته » (المقالة الثالثة ٢٢٠) أنبل تعبير عن مثلها العليا .

الكليات : هى قبل كل شىء تلك الموضوعات المجردة التى من قبيل الكيفيات والعلاقات والأعداد، وهى الأشياء التى لا يمكن أن تعين فى المكان والزمان تعيينا واضحا . والكليات تقابل الجزئيات وهى تعرف أحيانا بأنها موضوعات التفكير ، بينما تعرف الجزئيات بأنها موضوعات الإدراك الحسى أو الاحساس ؛ وأحيانا يوحد بين الجزئيات وبين الموضوعات العينية فى الزمان والمكان ، وأحيانا أخرى يوحد بينها وبين ذلك العنصر من الموضوع المعين الذى يفرده ، أى الذى يجعله متميزا من أى موضوع آخر مهما كان متشابها معه فى الخواص . وربما كان من الأفضل أن نحتفظ بكلمة «جزئى» للفكرة الأخيرة ، وأن نطلق على الموضوعات المعينة كلمة « أفراد » اذ هى مركبة من جزئى ومن كليات معا . وبناء على هذا الرأى يكون الجزئى عبارة عن موضع مكانى زمانى ليس له مايعينه من خصائص، أى أنه هو الامكان المحض لشىء ما ، ومثل هذه الفكرة هى أحد جذور المفهوم التقليدى للجوهر .

ويمكن التمييز بين نوعين رئيسيين من الكليات ؛ الكليات الحملية وهى الخواص والعلاقات التى تكون معنى الحدود العامة أو المحمولات ، والكليات الصورية وهى الكيانات المجردة فى **الرياضيات** . والفرق بينهما هو أنه بينما يمكن عادة أن يكون للكليات الحملية ، بل ان لها بالفعل، أمثلة تجسدها ، فان الكليات الصورية هى أقرب الى أن تكون نهايات مثالية تقترب الأشياء المادية منها قليلا أو كثيرا . ووجود الكليات الحملية (مثل الاحمرار والعدالة والعلاقة البينية بين الأشياء .. الخ) يدافع عنه على أساس أنها شرط لاستعمال الحدود العامة استعمالا حمليا ، فنحن لا نستطيع أن نفكر أو أن نتكلم بدون حدود عامة ، اذ تحتوى كل جملة على حد من قبيل

« أحمر » أو « أسبق من » ، كما أننـــا بستحيل أن نعي شيئا الا وهـــو موصوف بصـــفة ما أو مضاف الى غيره بعلامة ما • وبعبارة أخرى تقول **ان الأشياء الفردية تقع في أنواع ، وان العالم** فيه التكرارات والمتشابهات ؛ ومن الواضح ان هنـــاك حـــدودا عامة وأن هـــذه الحدود ذات معنى ، ولكن هل يتبع ذلك أن توجد بالفعل أشياء هي بمثابة معاني الحدود العامة ؟ اليس في وسعنا أن نقول بأن هناك مجموعة من الأشياء ، أعني من الموضوعات العينية ، تكون الحدود المفردة على علاقة بها بطريقة ما (كأن تمثل كل منها شيئا بعينه) وتكون الحدود العامة على علاقة بها بطريقة أخرى (كأن تنطبق كل منها على أشـــياء كثـــيرة) ؟ والصعوبة التي تعترض هذا الرأي (وهو احدى صيغ **المذهب الاسمي**) هي أنه يمكننا أن نستخدم الحدود العامة استخداما صحيحا دون أن نكون قد علمنا من قبل بجميع ما تنطبق عليها تلك الحدود من أشياء ؛ أي أن هناك مجموعات من الأشـــياء حيث تكون بعض أعضاء المجموعة ممثلة لسائرها. وان النظريات الوضـــعية لهي بمثابة محـــاولات لتفسير هـــذه الحقيقة الغريبـــة الهامة ، فالمعنى الكلي الحملي هو الجانب المشترك بين أعضاء المجموعة الطبيعية التي من هذا القبيل •

أما وجود الكليات الصورية فيدافع عنه على أساسين يتصل كل منهما بالآخر ، وهما الاشارة المجـردة والصـدق الضروري • فبعض العبارات الصادقة مثل (« ٢ × ٢ = ٤ » و « ان مرض السل يتناقص ») لا يشير الى أشـــياء متعينة بل الى وجودات لا هي في المكان ولا هي في الزمان ؛ ومع ذلك فان ما تشير اليه العبارة الصادقة لابد أن يكون موجودا،زد على ذلك أنهناك بعض أنواع من الصدق نعلمها علم اليقين بمجرد الاستعانة بالعقل وبدون أي ملاحظة للعالم المكاني الزماني (من هذا **القبيل** « ا ب جـ = جـ ب ا » و « الأحمر لون ») وحينئذ قد ينظر الى الكليات على أنها مادة موضوع البحث بالنسبة الى المعرفة **القبلية** أو الضرورية ؛ وعندئذ يكون استخدام الانسان لعقله معناه النظر في تلك الكليات واستخراج ما فيها من كيفيات وعلاقات بحكم الضرورة • والدليل (على وجود الكليات) المستمد من الحمل يلقى في الوقت الحاضر اهتماما أكبر مما يلقاه الدليل المستمد من الاشارة المجردة والمعرفة الضرورية ، ذلك لأن الرأي يشيع اليوم بأن جميع أنواع الاشارة المجردة ظاهرية فقط ، وأن مبدأ الاشارة لاينطبق على أنواع الصدق الضرورية • ولابد للقضايا الاتفاقية ذات الموضوعات المجردة من أن تشير الى الأشياء الموجودة وجودا خارجيا اذا ما كانت صادقة ، بيد أن ما تشير اليه وما تفترض وجوده بهذه الاشارة ان هو الا أشياء متعينة مألوفة ، فعبارة «ان مرض السل يتناقص» تشير في الواقع الى مرضى السل لا الى المرض ذاته ، وانها لطريقة اصطلاحية في الكلام — وقد تكون مضللة — نريد بها أن نقول « ان عدد المصابين بالسل هذه الأيام أقل منه فيما مضى».أما القضايا الضرورية فانها لا تشير الى شيء ، ذلك لأنها تعتمد في صدقها لا على وجود أي شيء بعينه ، بل على معاني الألفاظ التي تستخدم للتعبير عن هـــذه القضايا ، فمثلا قولنا « زوج ماري متزوج من ماري » عبارة ضرورية الصدق سواء أكانت ماري متزوجة أو غير متزوجة •

وأشهر رأي يصف قدرتنا على تطبيق الحدود الحملية العامة على الأشياء ، وهو رأي لم نذكره فيما سبق ، هو **المذهب الواقعي** أو بمعنى أقل ابهاما هو المذهب الواقعي التصوري • وبناء على هـــذا المذهب نستطيع أن نطبق أحد هذه الحدود العامة على كثير من الأشياء لعلمنا بالخاصة المشتركة بينها؛ هذه الخاصة المشتركة لا يمكن أن توجد في مكان وزمان لأنها ان هي وجدت في مـكان وزمان لزم عن ذلك موقف مرفوض منطقيا • وأعني به أن تكون تلك الخاصة المشتركة في عدة أمكنة مختلفة دفعة واحدة في وقت واحد ، وفضلا عن ذلك يلزم كذلك أن يكون هناك حواص كثيرة من هذا القبيل في عدة أمكنة في وقت واحد • وتفترح هـــذه

نظرية ان الكليات تصل الى العقل مباشرة بطريقة لا يمكن قبولها بسهولة ، كما أنها نظرية معيبة عيبا صوريا مشتركا بين جميع النظريات التي تتناول الكليات ، وهي أنها فيما يبدو تولد نوعا من الوقوع في الدور الى ما لانهاية ؛ فيمكنني أن أقول عن هذا الشيء الجزئي انه صلب لأنني على علم بالمعنى الكلي المجرد « صلابة » ، وعلى علم أيضا بحقيقة كون المعنى الكلي يكمن في الشيء ؛ بيد أنني لكي أدرك هذه الحقيقة التي تقول بكمون المعنى الكلي في الشيء لابد لي من أن أكون على علم بكمون الكلي المجرد وهلم جرا • وهذا العيب الموجود في المذهب الأفلاطوني والذي صيغ لأول مرة في محاورة بارمنيدس **لأفلاطون** ، أدى **بأرسطو** الى القول بأن الكليات لم تكن مجردة ولا « منفصلة » عن الأشياء التي تكمن فيها تلك الكليات ، وانما هي موجودة مع الأشياء الجزئية في عالم الزمان والمكان المعروف • ومعنى هذا الرأي فيما يظهر هو أن الصلابة شيء هائل مؤلف من شذرات ، يبدو هنا وهناك وفي جميع أرجاء المكان ، واذا كان ذلك كذلك فهو رأي لا يلائم الا قليلا المهمة النظرية التي جاء ليؤديها ، وذلك لأن الناس الذين يعرفون معنى كلمة «صلب» معرفة جيدة تماما انما يكونون على علم بالقدر اليسير من مجموع الصلابة ، لكن حسبهم أن يعرفوا معنى كلمة « صلب » ليعرفوا مم تتكون الصلابة في الجزء الذي لم يصادفوه منها • وعلاوة على ما تقدم فان الكليات التي ليس لها أفراد تشير اليها مثل «عفريت» و « البابا الذي هو امرأة » ، لابد أن تكون واحدة ، كما أن الحدين الكليين من هذا القبيل يكونان متحدين في المعنى ، مع أنه من الواضح أن الأمر ليس كذلك •

والبديلان التقليديان للمذهب الواقعي هما **المذهب التصوري** الذي يقرر أننا انما نطبق الحدود العامة على ما يجد من الأشياء باستخدامنا لمعيار عقلي ما كان يكون صورة ذهنية أو مفهوما. والمذهب الاسمي وهو الرأي القائل بأن الأشياء التي ينطبق عليها الحد العام ليس لها جانب تشترك فيه سوى أن الناس يطلقون عليها هذا الحد العام • والأغلب أنه في مجال التطبيق لا يؤخذ بأي من هذه النظريات وحده وبكل قوته ؛ فبغير أساس ما في طبيعة الأشياء نفسها التي تكون موضوع البحث ، فان التطابق العام بين مفاهيم الناس المختلفة وبين الممارسة اللغوية انما يكون معجزة لا سبيل الى تفسيرها • وهكذا يقول التصوريون من أمثال **أبيلارد ولوك** بأن المفاهيم تقوم على أوجه الشبه بين الأشياء ، ويفسر الاسميون من أمثال **هوبز** وكثير من الفلاسفة المعاصرين تطبيق الحدود العامة على مسمياتها بما يكون بين تلك المسميات من أوجه الشبه ؛ وهو شبه اما أن يكون قائما بين بعضها والبعض الآخر ، أو بينها كلها وبين شيء ما يتخذ معيارا أو عدة أشياء ، ويقول الواقعيون انه مادام التشابه هو نفسه معنى كلي فلن تكون هذه التعديلات أكثر من المذهب الواقعي نفسه تنكر بقناع •

واذا استثنينا المذهب الاسمي الخالص خلوصا مطلقا فان جميع النظريات الخاصة بالكليات معرضة للوقوع في مغالطة الدور ، لكن ذلك لا يعني أن ما تقوله تلك المذاهب باطل وانما يعني بالأحرى أن ما هو في الحقيقة تكرار في كلمات أخرى للحقيقة المحيرة ، حقيقة تطبيق الحدود العامة مرارا ، قد فسر تفسيرا سيئا اذ ظن أنه شرح لهذه الحقيقة ؛ فلان نقول ان في مقدورنا أن نعرف الأشياء الصلبة على أنها صلبة لأن لها جميعا الصفة المشتركة التي تجعلها صلبة ، أو لأنها تقع تحت مفهوم الصلابة انما هو قول لا ينبيء بجديد ، فكونك على علم بالصفة المشتركة أو أن لديك مفهومها معناه ببساطة أنك تعرف كيف تستخدم الحد العام في معرفة الأشياء وتصنيفها أولا وقبل كل شيء •

الكندي : أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي ، ولد بمدينة الكوفة في أوائل القرن

التاسع الميلادى (حوالى سنة ٨٠٣ م) وهو من قبيلة كندة ، أى أنه من أصل عربى ، ولذلك لقب بفيلسوف العرب ؛ وكان أبوه أميرا على الكوفة • وقد حصل الكندى علومه ــ فيما يظهر ــ فى البصرة ثم فى بغداد ؛ وقد شغل بترجمة كتب اليونان الى العربية ، وبتهذيب ما كان يقوم غيره بترجمته من تلك الكتب ، كما فعل بالكتاب المنحول لأرسطو والمسمى « أوثولوجيا أرسطوطاليس » ؛ واشتغل الكندى فى قصر الخلافة ببغداد منجما أو طبيبا ، غير أنه أقصى آخر أيامه من القصر •

كان الكندى ملما بعلوم عصره ، وكان ينزع فى آرائه الكلامية نزعة المعتزلة ، ومن المسائل التى كتب فيها بصفة خاصة قدرة الانسان على أداء فعل ما ، هل هى توجد قبل الفعل أو تكون معه ؛ وكذلك كان يقول بالعدل والتوحيد اللذين هما تميز ما يميز المعتزلة ؛ وحاول التوفيق بين النبوة والعقل ، وقارن بين الملل المختلفة مقارنة انتهت به الى أنها مجمعة على الاعتقاد بأن العالم صادر عن علة أولى واحدة أزلية ، هى الله •

ومدار فلسفة الكندى ــ شأنه فى ذلك شأن معاصريه ــ هو الرياضيات والفلسفة الطبيعية ، وعنده أن الانسان لا يكون فيلسوفا حتى يدرس الرياضيات ؛ وقد طبق الرياضيات فى بحوثه الطبية وفى دراسته للموسيقى ، فكلا الطب والموسيقى يقوم على التناسب الهندسى ؛ فالأدوية قوامها تناسب فى الكيفيات الأربع : الحار والبارد والرطب واليابس •

ذهب الكندى الى أن العالم مخلوق لله ، وفعل الله فى العالم انما يكون بوسائط كثيرة ، فالأعلى يؤثر فيما دونه ، أما المعلول فلا يؤثر فى العلة ، لأنها أرقى منه فى مرتبة الوجود ، وكل ما يقع فى الكون يرتبط بعضه ببعض ارتباط علة بمعلول، ونستطيع من معرفتنا بالعلل أن نتنبأ بالمستقبل ؛ هذا الى أن كل موجود فى الكون يعكس سائر الموجودات كأنه مرآة لها ، فاذا عرفت موجودا واحدا عرفت بقية العالم ، وهو رأى جد شبيه بنظرية **ليبنتز** فى الجواهر الروحية (الموناد) •

والكندى ذو مذهب عقلى ، اذ يرى أن وجود المادة مرهون بتصورها فى العقل،على أن ثمة مرحلة وسطى تقع بين العقل الالهى من جهة والعالم المادى من جهة أخرى ، وتلك هى النفس التى عنها صدرت الأفلاك كما فاضت عنها النفس الانسانية ؛ ويذهب الكندى الى أن النفس الانسانية جوهر بسيط خالد ، هبط من عالم العقل مزودا بذكريات من حياته فى ذلك العالم ؛ فالنفس الانسانية من حيث جوهرها مستقلة عن مادة الجسم ، لكنها مقيدة بمادة الجسم من حيث أفعالها لأن الجسم هو وسيلة الأداء ؛ واتصال النفس بالجسم مصدر ألم لا ينقضى لأنه مصدر رغبات كثيرة لا سبيل الى تحقيقها ، فمن شاء نعيما مقيما وجب عليه أن يستغرق فى تأملاته العقلية وفى طلب العلم وفى تقوى الله •

ونظريةالمعرفة عند الكندى ثنائية ، فبوساطة حواس الجسم ندرك الجزئيات ، وبالعقل ندرك الكليات ــ أى الأجناس والأنواع ؛ والعقل عند الكندى ينقسم أربعة أقسام : أولها العقل الذى هو بالفعل دائما ، وهو الله أو العقل الأول ، وهو علة كل معقول فى الوجود ؛ وثانيها العقل الذى هو فى نفس الانسان بالقوة ؛ وثالثها العقل بالملكة أى أنه هو الذى فى نفس الانسان بالفعل ، ويستطيع استعماله متى أراده ، كقدرة الكاتب على الكتابة؛ ورابعها عقل هو فعل تبين به النفس عما هو فيها بالفعل ، وهذا هو فعل الانسان ذاته ، بخلاف خروج العقل من القوة الى الفعل لأنه يكون من فعل الله ؛ ومعنى ذلك أن كل ما نعرفه عن الموجودات هبة من الله ؛ بعبارة أخرى نقول ان ما يؤديه الانسان من عمل فهو من عنده لأنه متعلق بالعالم المحسوس ، وأما ما عند الانسان من علم فهو فيض من الله •

لقد جعل الكندى مثله الاعلى فى الفلسفة هو سقراط ، وقد ألف كتبا كثيرة حول سقراط وحول محنته وآرائه ، وحاول التوفيق بينه وبين أرسطو؛ على أن المأثور عن الكندى هو أنه أخذ بالفلسفة الأرسطية ؛ فلم يكتف بترجمة كتب أرسطو ، بل درس ما ترجم منها وحاول اصلاحه وشرحه .

كواين ، ويلارد ٠ف٠ أ : (١٩٠٨ —) ،
ولد فى أكرون بولاية أوهايو ، وهو أستاذ الفلسفة بجامعة هارفارد ؛ منطقى رياضى ممتاز ، ومن المهتمين اهتماما كبيرا بفلسفة المنطق العامة ونظرية المعرفة . تتناول مؤلفاته الصورية الخالصة فى المنطق مشكلات شديدة التنوع وعلى درجة كبيرة من الفنية ؛ والأغلب أن أشهر اضافاته فى هذا الميدان من ميادين البحث وأبلغها تأثيرا هو الصورة المنقحة لرد الرياضة الى المنطق . وهو رد كان قد قام به كل من **هوايتهد ورسل** فى كتابهما « برانكبيا ماثماتكا » . وقد حصل كواين على هذه الصورة بادخاله وسائل جديدة هامة قصد بها — بين ما قصد اليه — تجنب مزاعم كثيرة هى موضع نقاش ، مزاعم وردت فى كتاب « برنكبيا ماثماتكا » .

ومهما يكن من أمر فان الكثير من اضافات كواين الفنية فى المنطق الرياضى كان الدافع اليه اعتبارات فلسفية عامة ، فهو بخلاف كثيرين ممن درسوا الموضوع يعتقد بأن المنطق الصورى محايد من الناحية « الوجودية » مادام النسق المنطقى عنده يلزمنا بأن نقبل بعض أنواع بعينها من الكائنات (مثال ذلك الافراد المتعينة كالأشياء الفيزيقية ؛ أو الكائنات المجردة كالفئات والصفات) ولهذا فقد اقترح معيارا لتحديد نوع الوجود المفترض سلفا فى أية عبارة.وخلافا للآراء التقليدية برهن كواين على أن الوجود (مثال ذلك أنواع الكائنات التى يفترض وجودها سلفا) لا تحدده أسماء الأعلام التى قد ترد فى عبارة ما ، بل يحدده فيها أنماط المتغيرات التى قد تضع مكانها ثوابت . ولقد أوجز كواين هذه القاعدة فى الصياغة القائلة : « لأن يكون الشىء موجودا معناه أن يكون قيمة لمتغير » ، وبناء على هذا المعيار فان من يقبل مثلا العبارة القائلة بأن «بعض الكلاب بيض » (أو بالمصطلح المنطقى الشائع « هناك س من الأشياء بحيث يكون س هذا كلبا لونه أبيض ») أقول ان من يقبل عبارة كهذه فانما يلتزم بالاعتقاد فى وجود الأشياء التى هى الكلاب، ولكنه بذلك لا يلتزم بالاعتقاد فى وجود **الكليات** الأفلاطونية مثل الكلبية ؛ وان ميول كواين الفلسفية لتمنعه من قبول وجود الكليات وجودا فعليا . وعلى أية حال فبالرغم من محاولته اعادة بناء الرياضيات على نحو يوائم فيه بينها وبين ميوله نحو **المذهب الاسمى** ، فمن المسلم به أنه لم يكن موفقا فى ذلك ولو أنه لم يرفض استخدام الدعاوى الأفلاطونية فى المنطق حين وجد أنه لا غناء عنها لأبنيته الصورية .

ولقد عارض كواين كذلك التفرقة المألوفة بين العبارات التركيبية (وهى العبارات العرضية أو التجريبية على وجه التقريب) والعبارات التحليلية (أو الضرورية) على أساس أن هذه التفرقة لاتتضح —بأى معيار من المعايير المقترحة — لتمييز ما هو تحليلى من سواه ؛ وعلى ذلك فان القوانين الحسابية ، تبعا لما ذهب اليه كواين ، لا تختلف كثيرا عن القوانين الفيزيقية اختلافا يكون أساسه طابعها الضرورى ، فكلا الطرازين من العبارات قد يكون مصيره أن تتخلى عنه اذا ما ظهر من الشواهد ما يفنده تفنيدا ظاهرا ، وان يكن ذلك أبعد قبولا بالنسبة لقوانين الحساب عنه بالنسبة الى القوانين الفيزيقية : وعلاوة على ذلك فان كواين يعتقد أن نسق الفروض بأكمله — بما فى ذلك نسقات المنطق ، أعنى النسق الذى ترد فى سياقه عبارة بعينها — هو الذى يمكن أن يكون موضوعا لاختبار تجريبى . ولذلك فقد وجه النقد الى أشياع نظرية تحقيق المعنى (تحقيقا يعتمد على الخبرة الحسية) اذ يعتقد أنهم ضلوا فى محاولاتهم

تحديد معنى العبارات وهى فرادى على أساس ما نزعمه لها من دلالة حسية ·

كوك ولسون : انظر ولسون ، جون كوك ·

كولنجوود،روبين جورج : (١٨٨٩-١٩٤٣)، فيلسوف انجليزى ، قضى حياته العاملة بأكملها فى أكسفورد طالبا لم يتخرج بعد فى أول الأمر ، ثم زميلا فى كلية بيمبروك ، وأخيرا أستاذا للميتافيزيقا · ولقد كان - بالاضافة الى اتخاذه الفلسفة حرفته الرئيسية فى حياته - حجة ذائع الصيت فى حفريات وتاريخ بريطانيا فى العصر الرومانى ·

كان كولنجوود فيلسوفا أصيلا غاية الأصالة ، والأسلوب الجرىء الحى الذى يصوغ فيه مواقفه الفكرية يجعل منه محركا للفكر مثيرا حتى بالنسبة لمن لا يتفق معه من القراء ؛ ويبدو أن آراءه -على عكس ماقاله فى كتابه «ترجمة حياتى»- قد تعرضت لتغير كبير (انظر فى هذا الصدد المقالة الممتازة التى كتبها ناشر كتاب « فكرة الطبيعة ») ؛ فلأن آراءه قد تعرضت لتغير كبير ، بالاضافة الى ما يتمتع به من أصالة ، كان من الصعوبة بمكان أن نقدم عرضا موجزا لآرائه · وهو وان كان قد تربى على تعاليم مدرسة أكسفورد الواقعية التى كان يتزعمها **كوك ولسون وبرتشارد**،قد انقلب فى وقت مبكر من حياته على هذه التعاليم ليعتنق موقفا أقرب الى التعاطف مع المثالية ؛ ففى كتابه « مقالة فى المنهج الفلسفى » (١٩٣٣) - وهو الكتاب الذى لعله أفضل كتاباته الأولى - ذهب الى أن الفلسفة فى صميمها عقلية ونسقية ، وهى محاولة لصياغة المعرفة البشرية فى صورة نسقية ؛ لكنه أكد أن هذا النسق ليس الا ارتفاعا بالمعرفة التى سبق لنا تحصيلها فى صورة دنيا الى صورة عليا من المعرفة ؛ من هنا كان على الفلسفة الأخلاقية أن تعرض - فى صورة نسقية عقلية - معتقداتنا الأخلاقية فى صورتها الراهنة بحيث ترفعها الى صورة أعلى دون أن تعارضها أو تضيف اليها · أما الرأى الذى يسوقه كولنجوود فى هذا المؤلف ، فهو أن السمة المميزة للفلسفة هى أنها تعمل مستعينة بمدركات عقلية متداخلة على نحو لا نلمسه فى العلم ، وأن هذه السمة تضفى على الفلسفة طابعها الخاص وتتيح لها مناهجها الخاصة فى الحجاج · بيد أن كولنجوود فى فترة تالية من حياته أصبح أميل الى الشك ، ففى كتابه « مقالة فى الميتافيزيقا » (١٩٤٠) - وهو فيما يبدو استمرار « لمقالة فى المنهج الفلسفى » - يتخلى عن الرأى القائل بأن للفلسفة طابعا مميزا ويعدها بالأحرى جزءا من التاريخ ؛ وهنا لاتقوم الميتافيزيقا الا بمهمة تاريخية محضة هى كشف الافتراضات المطلقة للفكر البشرى فى فترة تاريخية بعينها ، واذن فعلينا أن نضيف فى مستهل أية عبارة ميتافيزيقية تتخذ الصورة التقليدية « الشارة الميتافيزيقية » التالية : « كان من بين الافتراضات المطلقة للفكر فى فترة كذا وكذا أن ··· » ، ويبدو أن أى تقويم لمزايا هذه الافتراضات أمر محال · وهكذا اتخذ كولنجوود - حين جعل الفلسفة والتاريخ شيئا واحدا - موقفا شبيها بموقف **كروتشه** الذى أسبغ على اهتماماته التاريخية والفلسفية وحدة ظاهرية ؛ على أن النماذج التى يتقصى فيها كولنجوود الافتراضات المطلقة فى آخر كتاب « مقالة فى الميتافيزيقا » وفى كتابه « فكرة الطبيعة » هى فى حد ذاتها على قدر كبير من الأهمية ·

وآراء كولنجوود فى طبيعة التاريخ على قدر كبير من الأهمية ، وان كان قد عبر عنها فى مقالات تتفاوت فى قيمتها (انظر كتابه « ترجمة حياتى » وكتابه الذى نشر بعد موته بعنوان « فكرة التاريخ ») · وهو يبدى احتقارا شديدا للتاريخ كما يكتب بطريقة « القص واللصق » ، ويأخذ مأخذ الجد الرأى القائل بأن التاريخ هو تاريخ للفكر البشرى وأن مهمة المؤرخ هى أن يحيا من جديد أفكار من يتناولهم بالدراسة من الناس · وقد كان كولنجوود واحد ممن أسهموا فى

علم الجمال باضافات رئيسية وخاصة فى كتابه « أصول الفن » (١٩٣٨) ، حيث يعتنق موقفا شبيها بموقف كروتشه لكنه يدعمه بحجج من عنده.ويستطيع القارىء أن يجد عرضا لآرائه فى علم الجمال فى كتابه « خريطة المعرفة » (Speculum Mentis) الذى نشرفى عام ١٩٢٤ ·

كونت ايزيدور ـ أوجست ـ مارى ـ فرانسوا ـ اكزافييه : (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) ، فيلسوف فرنسى ، ولد فى مونبلييه فى يناير ١٧٩٨ لوالدين كاثوليكيين · حصل على مكان ف مدرسة الفنون التطبيقية بباريس فى عام ١٨١٣ ، لكنه كان من صغر السن بحيث لم يصلح لأن يلتحق بها حتى عام ١٨١٤ ؛ وفى عام ١٨١٦ تزعم كونت حركة عصيان قام بها الطلاب ، وكان من نتيجتها أن طرد وبقية زملائه فى نفس السنة الدراسية · وفى عام ١٨١٧ أصبح سكرتيرا لسان سيمون الكاتب الاشتراكى ؛ وقد أثر فيه سان سيمون الى حد بعيد ، لكن نظرا لأن كونت كان يفوقه احاطة بالمعرفة العلمية وقدرة على عرض تفكيره،اعتقد بعضهم أنه كان المؤلف الحقيقى لكثير مما نشر باسم سان سيمون فى تلك الفترة · وفى عام ١٨٢٢ ظهر تحت رعاية سان سيمون كتاب كونت « خطة للمؤلفات العلمية اللازمة لاعادة تنظيم المجتمع » ، وهو يحتوى على الغالبية العظمى من أفكار فلسفته فى صورتها المكتملة ؛ وفى عام ١٨٢٤ تخاصم كونت مع سان سيمون واعتزل خدمته · وفى عام ١٨٢٥ تزوج من كارولين ماسان التى التقى بها لأول مرة ـ كما يقول فى « الملحق السرى » الذى أضافه الى وصيته ـ حينما كان يفيد من خدماتها وهى بغى ·

بدأ كونت فى عام ١٨٢٦ القاء سلسلة من المحاضرات العامة فى « فلسفته الوضعية » ؛ وكان يتابع هذه المحاضرات بعض أقطاب العلم ، لكن كونت اضطر الى الانقطاع عن القاء هذه المحاضرات بسبب مرضه العقلى · وفى العام التالى حاول أن ينتحر غرقا فى نهر السين ؛ لكنه عاد فى عام ١٨٢٩ فاستأنف محاضراته العامة التى نشرت فى ستة أجزاء فى الفترة من عام ١٨٣٠ الى عام ١٨٤٢ بعنوان « محاضرات فى الفلسفة الوضعية » ، وهذا هو مؤلفه الرئيسى ، وفيه يبسط نظريته فى المعرفة وفى العلوم،ويضع أسس العلم الجديد الذى أسماه فى بادىء الأمر «الفيزيقا الاجتماعية» ثم أسماه بعد ذلك «علم الاجتماع» · والدعوى الأساسية التى يطرحها كونت فى هذا المؤلف للبحث هى أننا ينبغى أن ننصرف عن محاولتنا استكشاف علل للعالم الطبيعى فيما وراء هذا العالم ، سواء حاولنا ذلك بناء على أساس لاهوتى أم على أساس طبائع أو ماهيات ميتافيزيقية، وذلك فى سبيل المنهج العلمى الذى يربط وقائع الملاحظة بعضها ببعض · وهو يرى أن العلوم الوضعية قد تطورت على نحو مطرد ، بحيث كانت العلوم الأولى فى سلسلة التطور أساسا يقوم عليه ما تلاها من علوم ، من هنا كان ترتيب العلوم الذى يضعه على نحو تصاعدى من حيث درجة التعقيد كما يلى : الرياضة فالفلك ، فالفيزيقا والكيمياء ، فعلم الحياة (الذى يضمنه علم النفس) ، ثم يبقى بعد ذلك علم الاجتماع ، وهو العلم الذى يزعم كونت أنه مؤسسه · وعلم الاجتماع كما يتصوره يتكون من الجانبين السكونى والحركى للمجتمع (الاستاتيكى والديناميكى) فأما فيما يتعلق بالنوع الأول، فقد رأى أن العناصر الاجتماعية مرتبطة فيما بينها ارتباطا وثيقا فى «وفاق اجتماعى» بحيث يستحيل أن يتغير جزء من أجزائه تغيرا جذريا دون أن تترتب على ذلك آثار خطيرة على المجتمع بأكمله؛ وأما فيما يتعلق بالنوع الثانى ، فقد رأى كونت أن التطور العقلى هو العلة الرئيسية للتغير الاجتماعى ، وان المجتمع الانسانى بناء على ذلك يمر بنفس المراحل اللاهوتية والميتافيزيقية والعلمية الوضعية التى تمر بها العلوم:وعلى ذلك فقد كانت هناك بادىء ذى بدء مرحلة من الحكم الدينى ، وهى

مرحلة تقليدية اتسقت فيها السلطة بعد ذلك بين قوة الملوك الدنيوية وقوة الكهنة الروحانية ؛ وفي المرحلة الميتافيزيقية حدث نوع من الفوضى تعرضت فيها كل من السلطة الدنيوية والسلطة الروحانية للهجوم : على أن مرحلة الانتقال هذه تعقبها المرحلة الوضعية حينما يكون رجال العلم قوة روحية جديدة تبقى على الأيام ؛ حينئذ يقام مجتمع منظم على أساس التعاون الذى ستؤدى اليه المعرفة الوضعية بالوقائع الاجتماعية .

كان كونت يأمل أن يشغل منصب أستاذ بمدرسة الفنون التطبيقية ،لكنه لم يحصل بها الا على وظائف دنيا في التدريس وامتحان الطلاب : على أنه قد فقد هذه الوظائف فيما بعدنتيجة لخصوماته المريرة مع ادارة المدرسة . وفي عام ١٨٤٢ انفصل عن زوجته وان كانت لم تنقطع عن متابعة محاضراته ، وقد رتب له ج . س . مل وليتريه معونة مالية حتى يتمكن من مواصلة أبحاثه . وفي عام ١٨٤٤ تعرف كونت بـ « كلوتيلد دى فو » التى كان زوجها متخفيا من البوليس في بلجيكا ، وما ان عرفها حتى هام بها حبا،لكنها لم تمنحه الا ميزات الصداقة؛ولقد زعم كونت أنه تعلم على يديها أهمية اخضاع العقل للقلب.واتخذت كتاباته بعد موتها في عام ١٨٤٦ طابعا جديدا ؛ فما كان المجتمع — وفقا لاتجاه فكره الجديد — ليتجدد عن طريق العلوم الطبيعية والاجتماعية وبقوة العلماء الروحية فحسب ، ولكن عن طريق دين دنيوى هو دين الانسانية ، وهو الدين الذى كان من المفروض أن يكون كونت كاهنه الأكبر. ولقد بسط كونت تفاصيل هذا الدين الجديد في مؤلفاته التالية : « النظرة العامة للوضعية » (١٨٤٨) ، و « تعاليم الدين الوضعى » (١٨٥٢) ، والمجلدات الأربعة التى بعنوان « نظام الحكم الوضعى » (ثمة مقالة أخرى كتبها في وقت جد مبكر من عمره بهذا المنطق) التى ظهرت ما بين عام ١٨٥١ وعام ١٨٥٤ . ولقد توفي كونت بعد أن هيأ السبيل لتحديد العقيدة التى وضعها .

ان كتابات كونت الاخيرة خليط غريب من اللغو والبصيرة النافذة ؛ فهناك من ناحية دين الانسانية بما في ذلك من تفاصيل عبادة الكائن الأعظم (وقد رمز له كونت بصورة الأنثى) في معابد تحتوى تماثيل نصفية لمن أحسنوا الى الانسانية ، وهنالك التقويم الوضعى بما فيه من شهور سميت بأسماء موسى وأرشميدس وفردريك الثانى ، وبما يحتوى من أيام يحتفل فيها بالعظماء من الرجال (وقد ضمنهم كونت — من قبيل العرفان بالجميل — أولئك الأصدقاء الذين سعوا لصالحه دون جدوى بصدد منصب الأستاذية بمدرسة الفنون التطبيقية) ؛ على أننا نجد من ناحية أخرى أن كونت قد أنعم الفكر جادا في الطقوس والمبادىء المذهبية لمجتمع استؤصلت منه المعتقدات والأنظمة الدينية ، ورأى أن المجتمع العلمى قد يصيبه تحلل الفناء اذا لم تتوافر فيه العواطف التى توحد بين أفراده . ومن بين ما ارتآه من أفكار أن النشاط العلمى ذاته يتضمن نتائج أخلاقية ، ومن هنا اعتقد أن الخضوع لوقائع الطبيعة (وهذا ما سمى عند فرويد « بمبدأ قبول الواقع ») يكبح جماح الانانية ، وأن التسليم بحجة علمية لذو قرابة تصله بالعدالة ،وأن الفهم قريب غاية القرب من التعاطف . الا أن مبدأه في اخضاع العقل للقلب تسليم بأن في الأخلاق شيئا يفوق ما نحصله من العلم ؛ فهو يرى — في عبارة تذكرنا بهيوم وان كانت تصححه — أن العقل لا ينبغى أن يكون عبدا للقلب بل خادما له . وهكذا قال كونت في بداية حياته العملية أنه ينبغى اقصاء الرغبات والأهداف الانسانية في طلب العلم ، لكنه في ختام حياته انتهى الى أن لأفراد الناس أن يقرروا في أى اتجاه والى أى حد ينبغى أن يطلبوا العلم .

كوندورسيه ، مارى — جان — انطون — نقولا كارتيا ، ماركيز دى : (١٧٤٣ — ١٧٩٤)، كان واحدا من بين طائفة **الموسوعيين** التى اشتهرت في فرنسا ابان القرن الثامن عشر ؛ وكان في وقت مبكر من عمره من مؤيدى الثورة ، لكنه سرعان

ما حكم عليه بالاعدام . وفر الى مخبأ حيث كتب أشهر مؤلف له وهو « عرض تاريخي لتقدم العقل البشري » . ثم قبض عليه وسجن ومات بعد سجنه مباشرة ، ولعله مات مسموما . كان كوندورسيه متعدد الجوانب ، فقد كتب يؤرخ لحيـاة فولتير وتيرجو ، وكتابه « مقالة في تطبيـق تحـليل الاحتمالات فيما يتصل برأى الأغلبية » (١٧٨٥) وثيقة هامة في تاريخ نظرية الاحتمال . لكنه لم ينل أكبر جانب من شهرته الا بوصفه فيلسوفا نظريا من فلاسفة التقدم ؛ فقد كان يؤمن بأن هناك طبيعة بشرية لا يعرض لها التغير ، ومبادىء أخلاقية ثابتة مستمدة من هذه الطبيعة ومستقلة عن العادات والدين (وقد كان عدوا رهيبا له) ، فالتقـدم اذن أمر يتعلق باصـلاح المؤسسات الاجتماعية والتربية . وقد ميز كوندورسيه عشر فترات مر بها المجتمع الانسـاني ، وهى تبدأ بالانسان الصياد ، فالانسان الرعوى ، فالانسان الزراعى ، والمرحـلة الثامنة هى مرحـلة الثقافة العلمية التى بدأت فى القرن السـادس عشر ، وانتصار هذه الثقافة يضـمن امكان التقدم غير المحدود فى المستقبل وضرورة حدوثه ، أما الفترة التاسعة فقد بدأت بالثورة الفرنسية ، والفترة العاشرة لم تزل فى حيز المستقبل . ولقد اعتمد كوندورسـيه فى فكرته عن التقدم غير المحدود على تمثيل بالعـلوم ؛ فعلى الرغم من أن العقـل البشرى محدود بحكم طبيعته ذاتها ، الا أنه من الممكن أن يحدث دائما تطور فى الرياضة وغيرها من العلوم ، وعلى هذا النحو أيضا لا يقتضى التقدم غير المحدود فى الأمور الانسانية أن تكون الطبيعة البشرية كاملة . وقد تعرضت هذه الآراء التى كانت ذات أثر كبير فى الوقت الذى قيلت فيه ، لهجوم عنيف شنه عليها مالثوس وآخـرون من مدرسته فى القرن التاسع عشر .

كوندياك ، اتيين بونو دى : (١٧١٥ ـ ١٧٨٠) ، ولد فى جرينوبل بفرنسا ، وانضم الى سلك الرهبان فى سن مبكرة ، واتصل فى باريس بديدرو وغيره من الموسـوعيين الذين تأثر بهم الى حد كبير ، كما صادق روسو لمدة طويلة . بدأ كوندياك تلميذا للوك ، وهو الذى كانت فلسفته شديدة الذيوع بين صفوة المفكرين بفرنسا فى ذلك العهد ، وهو فى كتابه الأول « مقالة فى مصـدر المعارف البشرية » يكتفى فى أغلب الأحوال بأن يتابع آراء لوك ؛ لكنه فى مؤلفه الرئيسى ـ وهو المؤلف الذى تقوم عليه شهرته ـ بعنوان « رسالة فى الاحساسات » الصادر فى عام ١٧٥٤ يتقدم فى اتجاه تجريبى الى أبعد مما وصل اليه لوك فى كل ما ذهب اليه . فليست جميع أفكارنا وحدها مستمدة من الاحساس ، بل ان جميع قوى العقل ليست الا تحولات تنتاب احساسات الحواس ، فهى احساسات متحورة ؛ فالذاكرة ـ على سبيل المثال ـ ليست سوى أثر لاحق لاحساس سابق ، والانتباه هو انشغال الوعى باحساس واحد بحيث يقصى غيره من الاحساسات. ويستعين كوندياك على شرح مذهبه بحيلة هى أنه يتخيل تمثالا يوهب الحواس على مراحل ، فيوهب الشم أولا ، فاللمس ، وهلم جرا ، وبهذا يستطيع أن ينظر فى الدور الذى تسهم به كل حاسة بمعزل عن الحواس الأخرى . ومن المهم لمذهبه أنه يرى أن الاحسـاسات تثير اللذة والألم عندما تنتبه الحوافز التى تتكون منها حاجات الانسان وغرائزه وعاداته .

هذا المذهب الذى يشرحه كوندياك برشاقة وبساطة ووضوح قد أحرز نجاحا كبيرا فى فرنسا فى ذلك الحين ، حيث حل محل الديكارتية فى الذيوع لكن آراءه كان لها تأثير أبقى فى بريطانيا، وهذا راجع الى حد كبير الى تأثيرها على جيمس مل وهربرت سبنسر .

كوهن ، موريس . ر : (١٨٨٠ ـ ١٩٤٧) . ولد فى روسيا ، وهاجر الى الولايات المتحـدة صبيا ، واشـتغل بتدريس الفلسفة فى كلية مدينة نيويورك منـذ عام ١٩١١ حتى تقاعده ؛ كان واحـدا من أكثر العقول الفلسفية فى جيله

عضاء وتضلعا فى الثقافة،وقد كتب فأفاض القول فى المنطق،وفى فلسفة العلم ، وفى فلسفة الاجتماع والقانون ، وفى تاريخ الفكر . وكثير من تلامذته الذين تأثروا به قد شقوا لأنفسهم فى الآونة الأخيرة ميادين للعمل لا باعتبارهم أساتذة فحسب ، ولكن باعتبارهم أعضاء بارزين فى سلك القانون والقضاء الامريكى أيضا .

كان كوهن ينزع فى نظرته العامة منزعا طبيعيا صريحا،وكان ممثلا نشيطا للنزعة التحررية (ليبرالية) التى تصورها ايمانا بالتحليل العقلى . وقد رفض كل ضرب من ضروب تفسير الكون ووضع الانسان فيه تفسيرا غيبيا أو بالرجوع الى سلطان غير سلطان العقل ؛ وقد وجه نقدا لاذعا للنزعة العقلية القبلية سواء كانت من النوع الليبنتزى أو الكانتى أو الهيجلى ، وشن جدلا امتد طيلة حياته ضد الاتجاهات السائدة (وخاصة فى الفلسفة الاجتماعية والقانونية) التى ترمى الى أن تفض مسائل من مسائل الواقع العينى أو من سياسته على أساس اعتبارات شكلية محضة ؛ لكنه أسهم مع ذلك فى اقامة المبادىء الأساسية لنزعة واقعية فى الفلسفة كان يناصرها وسل فى المرحلة المبكرة من تفكيره ، حينما رأى - متفقا مع هذا الأخير - أن الطبيعة شأنها شأن العلوم لا تستطيع أن تحرز تقدما عقليا يذكر ما لم تتناول على نحو صريح مشكلات قد صيغت صياغة محددة واضحة. وكان كوهن ناقدا لا يكل للتجريبية الحسية (الهيومية) التى كان يعدها مطابقة للوضعية؛ وذلك على أساس أن ما فيها من نزعة اسمية حسية لا يتفق - من ناحية - مع الحقيقة الواقعية البينة ، وهى أن من الممكن الكشف عن التركيبات العلاقية الموضوعية فى تيار الوجود المتدفق ، وعلى أساس أنها - من ناحية أخرى - تسىء فهم طبيعة التعميمات (أو التركيبات النظرية) ودورها فى البحث العلمى .

وكان كوهن يعتقد أن حقائق المنطق لا تدور حول العمليات الفيزيقية ولا العمليات النفسية ، ولكنها تقرر الوقائع الثابتة المطلقة التى تتمثل فى كل الاشياء الممكنة ؛ يضاف الى ذلك أنه فسر قوانين العلوم الوضعية بأنها تعبيرات عن علاقات لا تحتفظ بثباتها الا تحت أنواع خاصة من التغيرات وفى مجالات بعينها محدودة فحسب . ومن هنا ذهب الى أن العبارات التقريرية ليست على أكثر تقدير الا عبارات عرضية الصدق ، وهى بحكم طبيعتها ذاتها لا تصلح برهانا عقليا خالصا ؛وعلى هذا الاساس رأى أن هناك « تقاطبا » أساسيا بين ما أسماه بالعناصر العقلية والعناصر التجريبية فى الوجود . وتتضمن كتاباته انتقادات جريئة للفلسفات التى تتجاهل هذه العناصر كما تتجاهل غيرها من الجوانب القطبية فى الطبيعة ؛ وقد عرض كوهن مبدأه هذا فى « التقاطب » فى كتابه الضخم « العقل والطبيعة » (١٩٣١) الذى يتضمن - الى جانب ما فيه من نقد لاهوادة فيه للتيارات المعادية للعقل فى الفلسفة المعاصرة - عرضا عاما للمنهج العلمى ، وتحليلات عديدة لمشكلات فلسفة تنشأ نتيجة للمادة الوافرة التى تقدمها الرياضة والفيزيقا وعلم الحياة والعلوم الاجتماعية والنظريات الأخلاقية .

كيركجارد ، سورين آباى : (١٨١٣ - ١٨٥٥) ، فيلسوف دنماركى وأديب ولاهوتى ؛ وقد ينازعه البعض حقه فى لقب « فيلسوف » ، غير أن مؤلفه الفلسفى الرئيسى « الحاشية الختامية غير العلمية » الذى كتبه عام ١٨٤٦ حين كان فى الثالثة والثلاثين من عمره ، يظل اسهاما عظيم الأهمية فى نظرية المعرفة . واذا كان هذا الكتاب يتطلب أن تأتى قراءته عقب الالمام بعداء كاتبه للمدرسية الهيجلية المنحلة التى سادت الفلسفة الدنماركية فى عصره ، فانها تدعو أيضا الى المقارنة المثيرة فى تطبيقها للمنهج غير المباشر ، وفى محاولتها الافصاح عما لا سبيل الى الافصاح عنه ، أقول انها تدعو الى المقارنة فى هذا بكتاب « البحوث الفلسفية » لفتجنشتين [illegible]

وقد كان انتاج كيركجارد ـ على الرغم من وفاته فى سن الحادية والأربعين ـ انتاجا ضخما ، وميادين البحث التى تعرض لها تبلغ من الاتساع ما بلغته تلك التى تعرض لها هيجل الذى توحى مؤلفات كيركجارد الأولى بالمقارنة بينها وبين كتابه (أى كتاب هيجل) « علم ظواهر الروح » ، بل المقارنة بينها وبين « كتابات الشباب » اللاهوتية التى كان هيجل قد ألفها قبل ذلك • لكن اذا كان عداؤه ذو الطابع الدينى للهوية التى أقامها هيجل بين ما هو واقعى وما هو عقلى يجعله من الناحية التاريخية ناقدا لأعلى مركب فلسفى للرومانسية؛ فان ارتياداته المبكرة لطريقة الحياة الجمالية ـ مثلا ـ والتفرقة بينها وبين طريقة الحياة الأخلاقية لتكشف عن كونه وريثا للمفكر الألمانى الذى انتقد اتباعه انتقادا بمثل هذه الحدة •

ان كيركجارد ليتطلب ـ أكثر مما يتطلب سواه ـ أن نقرأه أكثر من أن نقرأ عنه أو نعرضه • وليس من شك فى أن شخصيته تنفر منه الكثيرين؛ وتتجلى صفته المرضية فى سلوكه الذى هو موضع لاختلاف الرأى ، كما تتجلى فى معاملته لخطيبته ريجينا أولسن • وفضلا عن ذلك فان طرائقه المتغيرة فى الكتابة تغيرا لم ينقطع ، مع تحوله من الكتابة بتوقيع مستعار الى طريقة الجدال والوعظ المباشرة ، أقول ان ذلك كله يضع العقبات فى سبيل فهم أعماله فهما يتجاوز حدود الألفة العابرة • غير أن القارىء لكتاباته المبكرة سيزداد احساسه ـ على الأقل ـ اتساعا بالمجال الذى يعنى به الفيلسوف الأخلاقى ؛ وسيلتقى الدارس لكتابه « الحاشية » وكتابه « الشذرات الفلسفية » بعمل فى نظرية المعرفة يتميز بدقة ظاهرة تدفع الى مقارنته بفتجنشتين ووزدم • وفى مقالات مثل « الفرق بين العبقرى والرسول » أو فى مواعظ مثل « التدريب على المسيحية » ، يجد فيلسوف الدين اسهاما ذا أهمية باقية وبصيرة ثاقبة يضاف الى العرض الفينومنولوجى لطبيعة الايمان المسيحى المتميز •

الكيفيات ، الأولية والثانوية : انظر المذهب الذرى ، وديكارت ، ولوك •

(ل)

لوقيبوس : من المحتمل أنه مواطن من مدينة أبديرا ببلاد الاغريق ، عاش فى حوالى منتصف القرن الخامس قبل ميلاد المسيح • وعلى الرغم من أهميته العظمى باعتباره أول من وضع **النظرية الذرية** ، فان شخصيته غامضة لا نعرف عنها الكثير من التفصيلات ، ولم يبق من عمله كله غير جملة واحدة مشكوك فى صحة نسبتها اليه • وتشير أقدم مراجعنا الى لوقيبوس عادة فى معرض الحديث عن **ديموقريطس** ؛ فمن المحال أن نحدد اذن الاسهام الأصيل لكل منهما • وأيا كان الأمر، فانه مما لا يتجافى مع العقل أن نعتقد أن لوقيبوس كان يجرى على سنة الفلاسفة الملطيين الذين جمعوا بين الفلسفة والعلم فيما قبل سقراط ، غير أن نظريته مصوغة بحيث تضع فى اعتبارها انتقادات الفلاسفة **الايليين** الذين قد يكون من المحتمل أنه تعرف بهم شخصيا ؛ فنظرية الخلاء ـ على وجه الخصوص ـ قد قصد بها أن تجيب عن الصعوبات التى التقى بها الايليون حين تعرضوا لفكرة العدم ، بحيث يمكن أن يقال عما ليس موجودا (الفراغ) أنه موجود (هناك فراغ) • وأهمية لوقيبوس الحاسمة فى تاريخ الفكر هى أنه أول من وضع تفسيرا ميكانيكيا صرفا دون الالتجاء الى فكرة الغاية أو المبادىء الغائية ، وأنه نظر الى خصائص المادة ـ التى يمكن أن تكون موضوعا للعلم الكمى ـ باعتبارها خصائص جوهرية •

لوك ، جون : (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) ، ولد بمدينة رنجتون بولاية سومرست بانجلترا ، وكان أبوه محاميا مغمورا . أرسل فى سن الرابعة عشرة الى مدرسة وستمنستر ، وبعد أن مكث بها فترة طويلة طولا غير مألوف الى حد ما استطاع ان يضمن له مكانا بكنيسة المسيح باكسفورد عام ١٦٥٢ ؛ وهناك تلقى التعاليم الأرثوذكسية الفلسفية العنيفة الخالية من كل حياة والتى كانت سائدة فى

عصره فتأثر بها ، ولكنه كان يمقتها من كل قلبه. نال درجة الليسانس عام ١٦٥٦ ، ودرجة الماجستير عام ١٦٥٨ ، وانتخب عام ١٦٥٩ لوظيفة « باحث بالدراسة العليا » بكليته ، وهي وظيفة كان من المفروض أن يشغلها مدى الحياة ، لكن لوك فصل منها فعلا عام ١٦٨٤ لأسباب سياسية .

ويبدو أن اهتمامات لوك الرئيسية في الأعوام الأولى التي أعقبت انتخابه لتلك الوظيفة كانت علمية . وقد اتصل عن طريق سير روبرت بويل – الذي كان مقيما بأكسفورد بين عام ١٦٥٤ وعام ١٦٦٨ – بالمؤلفات الشائعة حينذاك عن الطبيعة والكيمياء اتصالا عمليا وثيقا . واتجه الى دراسة الطب على نفقته الخاصة ؛ والواقع أنه استطاع الحصول – في شيء من العسر – على درجة في الطب من الجامعة ، وفي عام ١٦٧٤ حصل على تصريح بمزاولة مهنة الطب . ومهما يكن من أمر فان اهتمامه بالفلسفة سينيقظ من جديد عقب دراسته لديكارت ، ونستطيع أن نميز في وضوح تأثير ديكارت – مع تأثير كثيرين غيره – تأثيرا ان لم يظهر كثيرا في النتائج فقد ظهر في المصطلح وفي الاهتمامات التي تبدى في عمل لوك الفلسفي .

بدأت صلته بلورد آشلي – الذي أصبح فيما بعد ايرل أوف شافتسبري – عام ١٦٦٦ ؛ وكان الاثنان قد التقيا مصادفة في اكسفورد ، غير أن لوك أصبح في منتصف العام التالي أكثر أصدقاء اللورد ومستشاريه تمتعا باحترامه ، باعتباره طبيبه الخاص أحيانا ، ومستشاره في المسائل العامة في معظم الأحيان . وفي عام ١٦٧١ ألف لوك مسودتين قصيرتين ، توسع فيهما طيلة العشرين سنة التالية حتى أصبحتا كتابه : « مقال في العقل الانساني » ، بيد أنه ظل مشغولا طوال تلك الفترة انشغالا عميقا بالمسائل الخاصة والمسائل السياسية لراعيه ، الذي صار حاملا لأختام الملك عام ١٦٧٢ . وعاد لوك الى أكسفورد عام ١٦٨٠ بعد أن تقلبت الأحوال باللورد شافتسبري ، وبعد أن قام بعدة رحلات الى الخارج بسبب حالته الصحية ؛ وفي عام ١٦٨٣ عقب وفاة وليه مغضوبا عليه سياسيا ، وجد لوك من الحكمة أن يلجأ الى هولندة التي يسودها جو هادىء وحر نسبيا ؛ وهناك قضى الأعوام الخمسة التالية ، وهي أعوام انتفعت بها كتاباته انتفاعا عظيما . وحين قامت ثورة المحافظين عام ١٦٨٨ ، سرعان ما أصبح شخصية قومية مشهورة ، وظهر « مقاله » و « بحثاه عن الحكومة » عام ١٦٩٠ ؛ وظل يكتب حتى عام ١٧٠٠ – حين ساءت حالته الصحية – عن المسائل الجارية التي كانت موضع منازعات ، وشغل عدة مناصب سياسية ؛ وفي ذلك العام أصدر طبعة رابعة من مقاله .

ويعد « مقال » لوك – وهو أهم كتبه على الاطلاق – مؤلفا ضخما مهوشا ، تتجلى في تشعباته وتكراراته علامات تدل على أنه كتب على أجزاء متقطعة في فترة استغرقت أعواما عديدة . وأسلوبه متزن وواضح عادة ، غير أن لوك لم يكن حريصا فيما يختص بالتفصيلات ، كما أنه لم يكن متسقا دائما مع نفسه ، أو دقيقا في استخراج النتائج الكاملة التي ينطوي عليها موقفه ؛ ومع هذا كله فثمة مشكلات فلسفية كثيرة مازالت ملاحظاته عنها تقدم لنا – على الأقل – نقطة بداية لا تخلو من قيمة . وتعد الشهرة العظيمة المباشرة التي يتمتع بها عمله علامة – على الأقل – على ظهور ذلك العمل في الوقت المناسب من الناحية التاريخية ، وربما كانت علامة أيضا على ما لقيته وجهة نظره من قبول عام .

وينصب اهتمام لوك الرسمي على نظرية المعرفة ، وهدفه – على حد قوله – هو «البحث في أصل المعرفة الانسانية ويقينها ومداها ، مع التعرض لأسس الاعتقاد والرأي والاتفاق ودرجاتها » . وأيا كان الأمر ، فهناك وراء هذا البرنامج الرسمي « التحليلي » التفسيري ما يمكن

أن نعده بحق مذهبا ميتافيزيقيا غير منظم ويكاد يكون لا شعوريا . ولكنه يؤثر في مجرى ذلك البرنامج تأثيرا عظيما · ومن المرجح أن لوك كان يعتقد أنه لا ينبغي للفلاسفة المتبني في بحثهم متجاهلين العلوم الطبيعية تمام التجاهل ، بل يعتقد أنه ينبغي لهم أن يضعوا في اعتبارهم تأثير الكشوف العلمية على معتقداتهم الخاصة . وعلى الآراء العادية التي تعبر عن الذوق « الفطرى » : بيد أنه ذهب في الواقع - وهو على غير وعى كامل بذلك - ذهب الى ما هو أبعد من ذلك كثيرا · ومن الواضح أنه كان يعتقد ، بل انه ليزعم ، أن العالم هو في حقيقته وفي أساسه ما يقوله عنه الفيزيقى دون زيادة أو نقصان ، وأن الجواب عن المسائل الخاصة بطبيعة العالم هو الجواب الذى يقدمه الينا عالم الطبيعة · بل انه ليكيف لاعتقاده هذا جزءا من جهاز العصر الوسيط الذى اكتسبه كارها في أيام طلبه ، فيقول ان « الماهية الاسمية » للجوهر تتألف من تلك الصفات الملحوظة التي تحدد الاستعمال العادى لاسمها ولا شيء غير هذه الصفات ؛ أما ماهيتها « الحقيقية » من ناحية أخرى فتتألف من التركيب الفيزيقى لأجزائها غير المحسوسة · وفي هذه الفقرة - وفي كثير غيرها من الفقرات - يقيم لوك نظرية الفيزيقيين الذرية أو «الجزيئية» عن المادة فيجعل منها حقيقة ميتافيزيقية نهائية · وقد كان هذا الجانب من موقف لوك هو الذى عده **باركلى** أشد ما يكون قبحا وخطورة وخطأ ؛ ولكنه من ناحية أخرى ، كان بالطبع ملائما - كما كان بغير شك اضافة جديدة - لروح التقبل الواعى للنظرة العلمية الى العالم ، ذلك التقبل الذى ظل منذ القرن السابع عشر سمة بارزة من سمات المدنية الأوربية ·

ومن الممكن تلخيص الصورة العامة للعالم ، تلك الصورة التي سلم بها لوك دون مناقشة كما يلى : يتألف العالم الفيزيقى حقيقة من أجسام مادية متكثرة الى غير حد ، وهذه الأجسام تتألف من جسيمات أو « جزيئات لا محسوسة » ، وتلك الجزيئات تدرك بدورها على أنها أجسام غاية في الصغر · وهذا النظام يعمل كله بطريقة آلية ؛ ويشير لوك فعلا في بعض الأحيان الى الأشياء العادية باعتبارها « آلات » ، ويقول أيضا ان « الوقع » أو « الدافع » هو « الطريقة الوحيدة التي نستطيع أن نتصور أن الأشياء تعمل بها » · ويعتقد لوك أنه الى جانب هذا النظام من الاجسام المادية التي تتفاعل ماديا ، هناك أيضا جواهر لامادية يترابط بعضها - على الأقل بطريقة غير مفهومة في جلاء - مع أشياء مادية جزئية هي الأجسام الانسانية؛ولهذه الأجسام ملامح فيزيقية معينة بأعضاء الحس · وانها لحقيقة واقعة - وهي حقيقة ليس لها تفسير في رأى لوك - أنه عندما تتنبه أعضاء الحس هذه - بطريقة آلية طبعا - فان الحركة الناتجة تحدث فينا تلك الاحساسات المختلفة التي نشعر بها ، أو «تحدث في أذهاننا « أفكارا » بعينها » · واننا لنكتسب - بالاضافة الى « أفكار الاحساس » هذه - « أفكار التأمل » ومن ادراك أيضا للأفكار التي يكون الادراك الأول قد حصل عليها » · هذه الأفكار مجتمعة هي - في رأى لوك - التي تقدم لنا كل ما لدينا من مادة الوعى والخبرة والادراك الحسى والتفكير ؛ وجميعها مستمدة « من الخبرة » (وذلك هو المبدأ الغامض - وان يكن مبدأ أساسيا - في النزعة التجريبية) ، « فمعرفتنا لا تمتد الى أبعد مما تصل اليه أفكارنا » ·

يقول لوك : « وهكذا ليس للعقل في كافة أفكاره واستدلالاته موضوع مباشر غير أفكاره الخاصة التي يتأملها وحدها ، والتي لا يستطيع أن يتأمل شيئا غيرها » · وهذا الاعتقاد يؤدى - وان لم يتابعه لوك - الى مشاكل خطيرة سواء بالنسبة للادراك الحسى أو بالنسبة للمعرفة ؛ أما بالنسبة للادراك الحسى ، فانه من الممكن بالطبع - وفقا لمبادىء لوك - أن نتساءل : هل الأفكار التي يقال اننا ندركها في أذهاننا تمثل

لنــا بأمانة طبيعة عللها ، أى الأشـــياء المادية « الخارجيـــة » ؟ وجواب لوك الخاص عن هـــذا السؤال ، هو أنها تفعل ذلك الى حد ما • وأفكارنا عن «الصفات الأولية» — مثل «الصلابة،والامتداد، والشكل ، والحركة أو السكون ، والعدد » — تمثل لنا الصفات التى تتصف بها تلك الأجسام حقا ؛ أما أفكار«الصفات الثانوية»من جهة أخرى ، مثل «الألوان والأصوات والطعوم •• الخ» فانها مجرد حالات تتبدى فيها الأجسام لكائنات عضوية مركبة مثل تركيبنا ؛ «والحق أنه لا شىء فى تلك الأشياء نفسها غير قوى تحـدث فينا احساسات متعددة بصفاتها الأولية ، أى بكتلتها وشـكلها ونسيجها وحركة أجزائها اللامحسوسة » • ويعبر لوك فى وضـعه لهذه التفرقة — تعبيرا قويا يدل به على اقتناعه بأن العالم فى حقيقته ليس سوى جهاز مادى؛ ويلاحظ أن الصفات التى يؤكد أنها حقيقة « فى » الأجسام هى تلك التى تتعلق بسلوكها الآلى • ومهما يكن من أمر ، فيبدو أنه لم يفطن الى هذه المشكلة؛ وهى أننا لو كان فى مستطاعنا أن نتأمل أفكارنا وحدها، فأقل ما يقال عندئذ هو أننا لا نرى كيف يمكن أن نقرر على الاطلاق أى العلاقات عسى أن تقوم بين تلك الأفكار والأجسام « الخارجية » ؛ وكيف يمكن أن نقول ان أفكارنا كانت ممثلة أمينة « بأى » حال من الأحوال ، اذا كنا لا نستطيع أن نتأمل أيضا ذلك الذى تمثله ؟ • وقد ذهب باركلى فعلا الى أننا لو أخذنا برأى لوك لما بقى لنا أساس حتى للاقتنـاع بوجود أية أشـياء « خارجيـــة » ؛ الا على ان لوك عنـــدئذ ليصبح فى موقف يبعد به عن المسوغات التى تجيز له أن يقول ، بمثل الثقة التى يقول بها ، ان لتلك الأجسام صفات يصيبها حقا . وأما صـــفاتها الأخرى فلا تعدو أن تكون مجرد ظواهر •

وصعوبات لوك بالنسبة للمعرفة مماثلة الى حد ما (لما قد ذكرناه) ، فانه بتعريفه للمعرفة على أنها ادراك الترابط والاتفاق ، أو الاختلاف والتنافر فى أية فكرة من أفكارنا «فانه مرغم — بادىء ذى بدء — على اضافة هذا التذييل المتناقض بأن أفكارنا ينبغى أن تدرك أيضا على أنها تتفق وحقيقة الأشياء » ؛ ومن ثم يفلت من السؤال الناتج عن ذلك ،وهو كيف يمكن — وفقا لمبادئه — أن يحدث ذلك الادراك الحسى الأخير؟وانه ليبدو أحيانا وكأنما عقيدته هى أن المعرفة — « اذا شـــئنا الدقة » — لا يمكن أن تكون الا عن علاقات الأفكار بعضـــها بالبعض الآخر « فحسب » • ولكن حتى اذا كان الأمر كذلك ، فليس من الواضح كيف يمكن أن يقبل لوك — دون الوقوع فى التناقض — مسألة امكان الوصول الى رأى سليم فيما يختص بالعلاقة بين الأفكار و « حقيقة الأشياء » •

ويلاحظ أن تلك الصعوبات الـكبرى التى تكتنف موقف لوك تنشأ عن مبدئه الأســـاسى ، ألا وهو أننا نستطيع فعلا — و « مباشرة » — أن نعى مضامين أذهاننا فحسب ؛ وعلى هذا النحو أصبحت الأفكار فى مذهبـــه هى بمثابة ما قد سمى « بالستار الحديدى » بين الملاحظ والعالم • ومن المهم أن نذكر أن هذا المبدأ لم يفرض عليه نتيجة لمشايعته للنظرية العلمية ، كما قد افترض فيما يبـــدو ، اذ أن التفســير العـــلمى للادراك الحسى يجيب عن هذا السؤال : وهو كيف يحدث الادراك الحسى ؟ والاجابة المقبولة التى كانت سائدة فى أيام لوك هى أنه يحدث بوساطة العملية الآلية التى تقوم بها «الجزيئات اللاحسية» على الحواس• لكن ليس ذلك جوابا عن السؤال : ما هذا الذى ندركه حقيقة ؟ اذ قد يكون حادث ما « فى الذهن » هو الفقرة الأخيرة فى العملية السببية التى تتم بين الملاحظ وبيئته ، ولا يلزم عن ذلك أن ما يحدث فى ذهنه هو كل ما يلاحظه حقيقة • فاذا افترضنا أن هذا يلزم عن ذلك وقعنا فى سوء فهم تقليدى للنظرية العلمية ، وهو سوء فهم لم ينقطع عن الظهور فى تاريخ الفلسفة نتيجة — الى حد ما — للمثل الذى ضربه لوك •

وقد كانت كتابات لوك منصبة صراحة ـ فى معظمها ـ على تقديم تبرير نظرى للآراء السياسية التى يعتنقها هـؤلاء الذين يبتغون التخلص من حكومة «آل ستيوارت» المتعسفة ، ليضعوا مكانها ملكية ذات سلطات محـدودة تحديدا ضيقا ؛ وبحثه الأول ـ من « بحثيه عن الحكومة » ـ عبارة عن تفنيد موفق لرأى لا يستحق مثل هذه العناية المسهبة.وهدف لوك هنا هو«نظرية الحكم المطلق»، وهى لم تكن لسوء الحظ نظرية **هوبز** القوى ، بل نظرية الملكى المتحمس سير روبرت فيلمر • وكان فيلمر يذهب الى أن سـلطة الملك شبيهة بسلطة الأب على أبنائه ، وهى مستمدة مباشرة من السلطة التى منحها الله لآدم ؛ ويشير لوك فى اتزان أولا: الى أن سلطة الأب على الأبناء ليست مطلقة ، أو على الأقل حين يبلغون الحلم ، وثانيا : الى أن العلاقة بين الملك ورعاياه ليست مماثلة حقا للعلاقة بين الأب وأبنائه ، وثالثا : أنه من الصعوبة بمكان تعقب الانتقال المباشر للسلطة الأبوية من آدم الى شارل الثانى ؛ وفى « البحث » الثانى يضع لوك رأيه الخاص •

ويعتنق لوك ـ فى عرضه لمبادئه السياسية ـ التقليد شبه التاريخى الذى كان سائدا فى ذلك العصر ؛ فهو يصف المجتمعات ـ بنية أن يتعقب عملية فعلية ـ على أنها ظهرت عن حالة من حالات الطبيعة الفطرية ، ونتيجة « لعقد » اتخذه الأفراد مشتركين للخضوع لحاكم أو عدة حكام فى سبيل الحصول على مصالح بعينها • لكن هوبز قد دلل على أن الحاكم فى مثل هذه الحالة لا يمكن أن يكون الا حاكما مطلقا ؛ واذا كان لابد من كبح جماح بعض أعضاء المجتمع بطريقـة فعالة ، فلابد أن يتمتع الحاكم بسـلطة مطلقة فوق الجميع • ويرد لوك على ذلك أولا : بأن حقوق الحاكم محدودة ـ كغيره من الناس ـ بوسـاطه قانون الطبيعة ، وثانيا : أنه قد خول ما خول من سـلطات على أنها ضرب من الثقة تستخدم لخير أفراد المجتمع ، وبالتالى يمكن استرداد تلك السلطات اذا زالت الثقة • ومع أن لوك كان معارضـا للنزعة الى السلطة المطلقة ، الا أنه لم يكن بالطبع ديمقراطيا بأى معنى من المعانى ؛ ولم يكن على ايمان يخلو من النقد بالمجالس المنتخبة ، وأقل من ذلك ايمانه بالجماهير عامة • ولم يتنبأ بحصول الناس جميعا على حق التصويت ، وكان يعتقد أن الملكية هى بكل تأكيد أفضل نظام سياسى ممكن على شرط أن يكون ثمـة مجلس يذكر الملك بالتزام الثقة الموضـوعة فيـه ، وأن يكون هـذا المجلس مسـئولا الى حـد ما أمام الشعب • ولم يكن يعتقد أنه من الجوهرى ـ كما يعتقد هوبز ـ أن يكون أى شخص ـ أو أشخاص ـ فى المجتمع مركز السيادة النهائية ، وأن يكون قادرا فى نهاية الأمر على تسوية كافة المنازعات • ويرجع هذا لا شك الى أنه يعتقد ـ على خلاف هوبز ـ فى الأساس العقلى لمبادىء السلوك ، ويعتقد أيضا أن الكائنات الانسانية أوتيت من العقل ما يكفى للثقة بأنهـا ـ مـع احتياطات بعينها ـ سوف تتبع هـذه المبادىء ؛ وهذا ما جعل من الممكن بالنسبة اليـه أن يعتمد على شىء من التعاون المستنير فى الأمور السياسية •

وربما أمكن أن يقال فى تلخيص ما أوردناه آنفا ، ان مأثرة لوك الحقيقية هى فى أنه جمع خيـوط التفكير « الرفيع » السائدة فى عصره ؛ ويبدو أنه استطاع فى فلسفته أن يتجنب متاهات التدقيق التافه العقيم الذى انحلت اليه التقاليد المدرسية،وأنه وضع فى اعتباره المشكلات الجديدة التى أثارتها الفلسفة الديكارتية ، وأنه ـ فوق هذا كله ـ قد جعل الفلسفة تتمشى فى حزم مع أحدث وأفضل ما فى النظرية العلمية • وقد كانت الصورة العـامة للعـالم التى تمثلها لوك أثناء قيامه ببحوثه الابستمولوجية (نظرية المعرفة) هى بعينها الصورة التى يتمثلها الفيزيقى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر كمـا أشرنا الى ذلك من قبـل • وليس ثمة شك فى أن آراء لوك تدين بالـكثير من نجاحها لتحـالفها الصريح مع

العلوم الفيزيقية المزدهرة ؛ أما كون هذه الآراء تنطوى على ضروب خطيرة من سوء الفهم ، فهذا ما لاحظه بسرعة النقاد الفلاسفة من أمثال باركلى وليبنتز ، غير أن تلك الآراء كانت تعبر بدقة — على أية حال — عن روح العصر ، الى حد أنها صمدت فى يسر لمثل هذا النقد . وهناك بالطبع — فضلا عن ذلك — قيمة كافية فى كثير من مناقشات لوك لمشكلات بعينها ، تضمن أن يقرأ بانتباه شديد باعتباره — على الأقل — جزءا من التيار التاريخى للفلسفة الحديثة فى اللغة الانجليزية .

وفى نظريته السياسية أيضا — رغم ما قد يبدو عليه من خلو من المغامرة ، ورغم أنها عرضت بلا شك عرضا مصطنعا — عبر لوك تعبيرا واضحا عن الرأى المستنير فى عصره . ومن الحق أن نظريته وان تكن تقدم على اعتبار أنها تضع الشروط التى لابد من توافرها فى أى مجتمع صالح فى أى زمان ، الا أنها فى حقيقة الأمر — وهو شىء لايثير منا العجب — قد أضافت اضافتها الجديدة بالنسبة للتفكير السياسى لمجتمعها وعصرها الخاصين.ذلك أن القرن السابع عشر كان بالنسبة للسياسة الانجليزية عصرا كانت فيه طبيعة الملكية ودورها ، أو بوجه أعم — طبيعة الحاكم والمحكوم والعلاقات بينهما — من الموضوعات التى تعرضت للشك المستمر والصراع والمناقشة ؛ كان هذا العصر عصر انتقال أكثر من أن يكون أى شىء آخر . ومن العسير أن يقال ان لوك قد أسهم مباشرة للتسوية الثابتة نسبيا التى تمت عام ١٦٨٨ .غير أنه عبر عن تفكير هؤلاء الذين جاهدوا من أجل هذه التسوية . وقد كان لوك فى ذلك تجسيدا لعصره ، وما برح بتفكيره السليم واتزانه ولأنه تعقل ممثلا لذلك العصر ، جديرا بالاعجاب التى هو أهل له .

لوكريتيوس ، تيتوس لوكريتيوس كاروس: (٩٨ — ٥٥ ق . م) ، شاعر رومانى ؛ والمعلومات الوحيدة التى وصلت الينا عن شخصه هى أنه جن بجرعة من الحب ، وأنه ألف عدة كتب (هى فى أغلب الظن الكتب الستة التى تتألف منها القصيدة الفلسفية « عن طبيعة الأشياء ») فى الفترات التى كان يثوب فيها الى رشده ، وأنه انتحر فى سن الرابعة والأربعين ، وما من سبب يدعو الى الشك فى حقيقة هذه المعلومات.والقصيدة فضلا عن أنها من أعظم الأعمال الأدبية فى اللغة اللاتينية ، عرض كامل دقيق للنظرية الأبيقورية عن الروح ، والادراك الحسى ، والفلك ، والوراثة ، والرعد ، والزلازل ، والمغناطيسية ، وعن كل ما قد يبدو للشخص السريع التصديق نتيجة لقوى خارقة للطبيعة ، فيكون من ثم مصدرا للخوف الدينى . وليس فى القصيدة معالجة منتظمة للنظرية الأخلاقية الأبيقورية ، غير أن الرأى الأبيقورى الصميم القائل بأن اللذة هى الخير الأوحد، وأن أعظم صور اللذة الجديرة بأن نسعى وراءها هى تحرر العقل من الخوف ، وأن السبب الرئيسى لدراسة الطبيعة سبب عملى ، وهو أن هذه الدراسة سوف تعيننا على التحرر من المخاوف المتطيرة من الآلهة ومن الحياة فى العالم الأرضى ؛ هذه الآراء جميعا مبثوثة فى حنايا القصيدة . وليس ثمة ما يدعو الى افتراض الأصالة فى لوكريتيوس ، وهو نفسه لا يدعى مثل هذا الادعاء ، بيد أن قصيدته عرض دقيق حار للموقف الأبيقورى ، وهى أيضا رائعة من أعظم روائع الأدب اللاتينى .

لويس ، كلارنس أ . : (١٨٨٣ —) ، ولد فى ستونهام بولاية ماساشوستس . كان أستاذا للفلسفة بجامعة هارفارد حتى تقاعد عام ١٩٥٣ . أسهم اسهامات جوهرية فى المنطق الرياضى ونظرية المعرفة ، وانتاجه الرئيسى فى المنطق هو حساب « التضمين الدقيق » ، وهذا هو أحد المذاهب الرمزية الناجحة الأولى فى « منطق الجهة » ، وقد سمى بمنطق الجهة لأنه يستخدم لفظة « محال » فى تعريفه للقضية «ق تتضمن ك» على أنها « من المحال على كل من ق و لا — ك أن

تكونا صادقتين معا » · وقد وضع لويس مذهبه ليكون بديلا عن مذهب رسل فى « التضمين المادى » لأن هذا المذهب ينتج نظريات متناقضة مثل : « القضية الكاذبة تتضمن أى قضية » ، ولأنه لم يدرك المعنى الذى يقال فيه عن قضية ما انها تتضمن قضية أخرى · ومهما يكن من أمر ، فقد كان لويس يدرك أن مذهبه ومذهب رسل ليسا الا مذهبين اثنين ضمن عدد كبير من المذاهب المتميزة ـ وان تكن متسقة ـ من طرائق الحساب (يقصد هنا حساب القضايا) بحيث لا يفضل أحدها الآخر بحكم طبيعته الداخلية · وذهب اذن الى أن الأساس الوحيد للاختيار بينها هو الأساس البرجماتى الذى يوفر لنا أكبر قسط من الراحة فى تنظيم خبرتنا العقلية فى حالة اعتناقنا لمذهب منها دون الآخر ·

وقد عمم لويس دعواه هذه فى نظريته البرجماتية عما هو قبلى ؛ فكما أنه ينبغى على صانع الخرائط ـ فى رأيه ـ أن يقدم مقياس الرسم الذى يضع وفقا له رقعة من الأرض على الخريطة ، فكذلك يزودنا الذهن بالمقولات أو بمبادىء التفسير التى يشرح فى حدودها المضمون الحسى للخبرة المباشرة ؛ فالمقولات والعلاقات اللزومية القائمة بينها هى اذن قبلية ، ولكنها لا تفرض أى قيد على مضمون المعطيات الحسية · وهناك من جهة أخرى نسقات من المقولات غير الذى ذكرنا ، تماما كما أن هناك أنواعا من المنطق ومقاييس لرسم الخرائط يمكن أن نستبدل أحدها بالآخر ؛ غير أن الاختيار بين هذه النسقات القابلة للاستبدال لا يمكن أن يقوم الا على أساس برجماتى، هو أن اطارا من المقولات قد يكون مريحا أكثر من غيره فى تنظيم الخبرة ، وبحيث يحقق الأهداف العملية للكائنات البشرية ·

وأيا كان الأمر ، فان كل دعوى الى معرفة الواقع الموضوعى ـ على حد قول لويس ـ تقتضى تفسيرا لما يتبدى لنا حسيا ، ومن ثم فهى تتنبأ بما عساه أن يترتب فى المستقبل على ما هو ماثل الآن ؛ فلو زعمت مثلا أن الشىء الوردى المستدير الذى يقع داخل مجال ابصارى هو تفاحة ، كان معنى ذلك أننى أؤكد أيضا ـ ضمن أمور أخرى كثيرة ـ اننى لو قضمت هذا الشىء اذن لشعرت بمذاق مميز · ولكن ما دامت مثل هذه الأحكام التنبؤية قد تكون خاطئة ، فان لويس يستنتج من ذلك أن كل معرفة تجريبية احتمالية فحسب، ولهذا فانه يمضى فى وضع الخطوط الرئيسية للاحتمال كما يتصوره (ثم يتبين أن هذا التصور قريب من مفهوم **كارناب** عن الاحتمال المنطقى) اذ يعتقد أنه يتصل بهذا السياق من مجرى الحديث · ويطبق لويس أيضا المبادىء الرئيسية المتولدة عن تفسيره العام للمعرفة على بعض قضايا الأخلاق البارزة ، ويزعم أن الأحكام التى تطلق على القيم الأخلاقية يمكن أن تكون موضوعية كالأحكام التى تطلق على أمور الواقع ·

ليبنتز،جوتفريد فلهلم : (١٦٤٦ـ١٧١٦)، فيلسوف ألمانى ، كان والده أستاذا لفلسفة الأخلاق بجامعة ليبزج ؛ وكان ليبنتز فى السادسة من عمره عندما توفى أبوه · وفى سن الخامسة عشرة التحق ليبنتز بالجامعة ، وتخرج عام ١٦٦٣ بعد أن تقدم برسالة عنوانها « مناقشة ميتافيزيقية لمبدأ الفرد » ، ويحتوى هذا العمل على كثير من الأفكار التى تطورت بعد ذلك فى كتاباته المتأخرة · درس ليبنتز فقه القانون فى يينا فيما بين عامى ١٦٦٣ و ١٦٦٦ ، ونشر بحثا عن التربية وفق القانون ، ولفت اليه هذا البحث أنظار أسقف مدينة مينز فألحقه بخدمته ؛ وانضم ليبنتز قلبا وقالبا الى الأسقف فى تنفيذ مشروعاته للمحافظة على السلام داخل الامبراطورية من ناحية ، وبين ألمانيا وجاراتها من ناحية أخرى ؛ وأفضى ذلك بليبنتز الى بحث عن الأساس العقلى للدين المسيحى بحيث يقبله البروتستانت والكاثوليك على السواء ، وبحيث يمكن أن يكون أساسا للتسامح الدينى الفعال ·

ولم ينجح ليبنتز في رؤية ملك فرنسا لويس الرابع عشر في بعثة أرسل فيها اليه بباريس ، ولكنه تعرف - أثناء مقامه مدة أربعة أعوام - بمالبرانش ، وأرنو ، وهوجنز ، وشيرنهاوزن · واخترع أيضا آلة حاسبة أدخل بها بعض التحسينات على الآلة التي اخترعها بسكال اذ زاد بها على الجمع والطرح ، استخراج الجذور والضرب والقسمة · وفي عام ١٦٧٣ زار لندن حيث التقى ببويل وأولدنبرج ، وعرض آلته الحاسبة على الجمعية الملكية التي انتخبته بعد ذلك لعضويتها · وتوفي أسقف مينز عام ١٦٧٦ ، فلم يجد ليبنتز عملا يتفق مع ذوقه وكفاءته ، فأصبح أمينا لمكتبه دوق برونزفك بهانوفر ؛ وفي طريقه الى تلك المدينة أنفق ليبنتز شهرا بامستردام ، وهناك قرأ من كتب سبينوزا كل ما أمكن اقناع سبينوزا بالتخلي عنه ؛ وأخيرا سمح له بمقابلة سبينوزا فناقشه في تلك الأجزاء من كتاباته التي سمح له بقراءتها ؛ وكان ذلك آخر لقاء بينه وبين زملائه من الفلاسفة المعاصرين له · وظل مقيما بهانوفر منذ ذلك الحين حتى وفاته ، ولم يغادرها الا في أسفار تتعلق بعمله في كتابة تاريخ أسرة برونزفك ، وكان عليه أن يقنع بما يتبادله من رسائل ومقالات عن المشكلات الفلسفيةمع زملائهالفلاسفة والرياضيين. هاجم في مراسلاته مع كلارك الزمان والمكان المطلقين في مذهب نيوتن ، وعارض هذا المذهب بمذهبه الخاص في الجواهر الروحية والزمان والمكان النسبيين ، وهو المذهب الذي فصل فيه القول في كتابيه : « مقال عن الميتافيزيقا » و « علم الجواهر الروحية » (المونادولوجيا) · ودافع في مراسلاته مع أرنو عن رأيه في الفردية والحرية الانسانية والالهية ، وكان أرنو قد اعترض على هذا الرأى حين قرأ ملخصا لكتاب « مقال عن الميتافيزيقا » . وفي أعوامه الأخيرة تورط ليبنتز في نزاع مع أصدقاء نيوتن حول من يكون واضع « حساب اللامتناهيات في الصغر » ؛ وليس من شك في أن كلا من ليبنتز ونيوتن كان يعمل لوضع هذا الحساب في الفترة نفسها ، كما يبدو من الواضح أيضا أنه ليس ثمة ما يمنع أن كلا منهما قد اكتشفه في وقت واحد ، وفي استقلال الواحد عن الآخر · وهناك كثير من الرياضيين كانوا منشغلين حينذاك بأفكار متصلة بالموضوع نفسه، ولا نزاع - فضلا عن ذلك - في أن طريقة ليبنتز في تدوين الرموز أيسر من طريقة نيوتن ،والواقع أن طريقة ليبنتز ما زالت هي الطريقة المستعملة. وقد كان ليبنتز سيىء الحظ أيضا فيما يتعلق بالاعتراف بعمله الأصيل في المنطق ؛ فهو يحظى في أيامنا هذه بأعظم التقدير لعمله الأصيل في المنطق الرمزي ، ولكن أحدا لم يعرف ذلك العمل الا في هذا القرن ؛ وكان على المناطقة أن يكتشفوا اكتشافاته مرة أخرى في الوقت الذي كان عمله - الذي يتألف من طائفة من المخطوطات - مدفونا في المكتبة الملكية بهانوفر · وقد ختم ليبنتز حياته في حالة من الاهمال شبيهة بتلك الحالة ، فقد رفض جورج الأول أن يسمح له بالحضور الى انجلترا ، وطلب منه أن يؤدي واجباته أمينا للمكتبة ؛ وحين توفي ليبنتز عام ١٧١٦ لم يشيع جثمانه الى القبر عضو واحد من بلاط هانوفر ؛ وتجاهلت أكاديمية برلين وفاة ليبنتز مع أنه كان مؤسسها وأول رئيس لها ، وكذلك فعلت الجمعية الملكية بلندن · وهذا الاهمال المدبر الذي كان من نصيب ليبنتز عام ١٧١٩ قد أفسح مكانه لاعجاب القرن العشرين برجل ذي أصالة وبصيرة ثاقبة ، وقدرة عظيمة على الشرح التفصيلي لأفكاره العظيمة والجديدة ·

كان ليبنتز رياضيا وعالما من الطراز الأول ، شاطر نيوتن شرف اكتشاف حساب اللامتناهيات في الصغر وأسهم بفكرة الطاقة الحركية في علم الميكانيكا ؛ كما كان فيلسوفا ممتازا أيضا ، ومذهبه الميتافيزيقي شائق على وجه الخصوص بالنسبة لجيلنا من حيث انه من الممكن

تفسيره أيضا باعتباره مذهبا للنظريات المنطقية ٠ وقد أقام ليبنتز مواقفه الأساسية على استدلالات مستمدة من العلم والمنطق والميتافيزيقا ، وكان يعتقد أن مبدأه الجديد وهو « التناسق الأزلى » قد تم اثباته فى تلك المجالات جميعا ، وفى النظرية الدينية والأخلاقية أيضا ٠

نشأ تفسير ليبنتز للجوهر بأنه فعال أساسا، من عدم اقتناعه بالجوهر الممتد الذى نادت به « الفلسفة الجديدة » ، ومن عدم ارتياحه أيضا الى الذرات والفراغ والمكان المطلق والزمان المطلق والمادة المطلقة فى ميكانيكا نيوتن ؛ وكانت اعتراضاته على هذه المفاهيم جميعا اعتراضات علمية وميتافيزيقية فى آن واحد ٠ وقد بين أن صياغة **ديكارت** لقوانين الحركة متهافتة من الناحية العلمية؛ كما أن رأيه عن العالم المكانى — الزمانى المرتبط به وما يتفرع عنه من رأى فى الحركة على أنها انتقلت عن طريق المعجزة الى المادة الجامدة أ ملاء هذا الرأى غير مقنع من الناحية الميتافيزيقية ٠وقد وصف « ذرات المادة » بأنها مضادة للعقل مادام « أصغر جزىء من المادة » احالة منطقية ، لأنه اذا كان ممتدا كان قابلا للقسمة ، فان لم يكن كذلك لم يعد « أصغر » جزء ممكن ، بل لم يعد فى الواقع جزيئا ماديا ٠ وفضلا عن ذلك فان قوانين الحركة تقتضى بأن تكون العناصر الداخلة فى هذا الموضوع حاملة للطاقة؛وما من كائن ممتد يمكن أن يكون فعالا ، كما لا يمكن أن يكون وحدة حقيقية ٠ ولابد أن يكون العنصر الممكن الوحيد « جوهرا بسيطا لا أجزاء فيه » : هذا الجوهر البسيط أطلق عليه ليبنتز اسم « الموناد » أو « الجوهر الروحى » ٠

ومادام «الموناد» يخلو من الأجزاء ، فانه غير قابل للتحطيم اللهم الا بالابادة ، ولا يمكن أن يأتى الى الوجود الا عن طريق الخلق فحسب؛ولا يستطيع «الموناد» أن يؤثر على غيره من المونادات ولهذا فليس ثمة تفاعل سببى (ليس للموناد نوافذ) ، ولما كان الموناد ، غير ممتد فهو لا يوجد فى مكان أو زمان كما انه ليس ماديا؛وفضلا عن ذلك مادامت الصفة الأساسية فى الموناد هى ان يكون فعالا ، فان المونادات جميعا من نوع واحد ٠ ومهما يكن من أمر ، فانه مما لا شك فيه أن العالم الملاحظ الذى هو نقطة البداية فى تأمل الجوهر ، يبدو على أنه مكانى — زمانى ، كما يبدو أن هناك أجساما تتحرك فيه ويرتبط أحدها بالآخر بعلاقات سببية ، كما يبدو أيضا أن هناك صنوفا مختلفة من الكيانات كالأحجار والنبات والحيوان والانسان ٠ هذه المظاهر تقوم على « أساس متين » — على حد تعبير ليبنتز — من حيث أنه من الممكن ربطها ربطا منتظما بالخصائص الحقيقية لنظام المونادات ، ومن المناسب استخدام أوصاف مكانية — زمانية فى بعض السياقات للحديث عن التغير والترابط السببى وصنوف الكائنات المختلفة ٠

والوصف الصحيح الذى يتعلق بظهور الأنواع المتباينة من الأشياء،هو وصف المونادات من حيث هى متفاوتة فى درجة نشاطها ؛ فهناك سلاسل لامتناهية من المونادات تبدأ من المونادات الفعالة فعالية تامة الى المونادات التى توشك أن تكون جامدة ٠ وما من «موناد» مخلوق جامد تمام الجمود، كما أنه لا وجود لموناد نشط تمام النشاط ، غير أن المونادات التى توجد فى الحد الأدنى من السلم عبارة عن مادة خالصة ، اذا أمكن لمثل هذه المادة أن توجد ٠ والله وحده هو الموناد الفعال فعالية تامة، بيد أنه ليس من الواضح تماما اذا كان ينبغى أن ننظر اليه باعتباره الموناد الرئيسى ، أو أن دوره باعتباره خالقا يجعل هذا الوصف غير ملائم له ٠ والنشاط الخاص بالمونادات هو الادراك الحسى وتصوير الخارج،أى أن يكون مرآة له اذا شئنا أن نستخدم استعارة ليبنتز ٠ وينطبق الادراك الحسى على الأحجار والنباتات كما ينطبق على الانسان والحيوان ٠ (كان ذلك هو الاستعمال الشائع للادراك الحسى فى القرن السابع عشر ، فكان يقال

ان حجر المغناطيس يدرك الحديد ، وزهرة عباد الشمس تدرك الشـمس ، مادام كل منها يتغير اذا جاور الجسم المدرك) ؛ فالمونادات كلها اذن تدرك بدرجات متفاوتة فى الوضوح جميع المونادات الأخرى ؛ فمع أنها جواهر بسيطة الا أنها متعددة الجوانب · والادراكات الحسية صادقة من حيث ان المونادات خلقت بطريقة تجعل حالاتها الواحدة مع الاخرى فى تناسق أزلى ، والتناسق الأزلى تثبته هاتان الحقيقتان المشتركتان : استحالة التفاعل ، وواقعية الادراك الحسى ·

وتمثل المونادات الأقل نشاطا ظاهر المادية التى الأساس ، وان تكن جميع المونادات جامدة الى حد ما ، ومن ثم فانها تملك « مادة أولى » · وموجودات المرتبة العليا والسـفلى تعكس احداها الأخرى بالتبادل ، وكل « جسم » عبارة عن مجموعة من المونادات ذات الدرجات المتباينة من النشاط فى التناسق الأزلى · والكائن الانسانى عبارة عن مثل هذه المجموعة ، والعلاقة بين العقل والجسم لم تعد هى المعجزة الديكارتية ولكنها جزء من النظام الطبيعى ، وحالة من حالات التصـوير المرآوى الشامل للكون كله · وتاريخ كل موناد هو «نشر» حالاته وفقا لمبدئه الخاص ، بحيث يكون التفاعل المستمر بينه وبين غيره هو مظهر « نشر » حالات كل موناد منسجما مع « نشر » حالات كل موناد آخر · وقد استعمل ليبنتز تشبيها بسـاعتين متوافقتين ، وتشبيها آخر بجوقتين تنشدان من مدونة موسيقية واحدة ليشرح كيف يمكن أن يكون ثمة مظهر للتفاعل بدون أن يحدث التفاعل فى الواقع ؛ ووصف نشر الحـالات بأنه « نزوع » ينطبق بالسواء على النشـاط الانسانى الهادف ، وعلى تحرك الحديد نحو حجر المغناطيس ، وزهرة عباد الشمس صوب الشمس ·

والمكان هو الظاهر المتين لترتيب الموجودات الممكنة للتآنية فى الوجود ، والزمان هو الظاهر المتين « لترتيب الممكنات غير المتسقة بعضـها مع بعض » ؛ وما الزمان والمكان ــ كما يتصورهما الرياضيون ــ غير تجريدات أو « حقائق عقلية »، واستمرارها هــو مظهر للاستمرار الحقيقى الذى ينتسب الى سلسلة المونادات والى سلسلة حالاتها المتعاقبة · وتؤلف المونادات سـلسلة لامتناهية وفقا لمبدأ درجة الفاعلية بحيث يختلف كل حـد فيها بمقدار لامتناه فى الصغر عن الحدود التالية له ؛ وبالمثـل تؤلف الحالات المتعاقبـة للموناد سلسلة متصلة وفقا لمبدئها الخاص · وقد وصف ليبنتز « ملاء » الكون بسلسلتيه المرتبتين ؛ أما احداهما فسلسلة الموجودات الممكنة المتآنية ،وأما الأخرى فسلسلة المتنافرات التى لا تصـدق معا فى آن واحـد ، أقول انه يصف ملاء الكون بأنه اللامتناهى الفعلى ؛ وليس المكان والزمان عنده قابلين للقسـمة الى مالا نهاية فحسب ، بل انهما منقسمان الى مالانهاية لا على صـورة تجريدات الرياضى للذرة وللنقطة وللحظـة ، ولـكن الى « موجودات حقيقية » هى المونادات ·

ويلجأ ليبنتز فى وصفه لسلسة المونادات الى مبدئه الشهير عن « هوية اللامتمايزات » ؛فاذا اتصف كائنان بمجموعة واحدة من الخصائص دون أدنى اختلاف فانهما فى هذه الحالة لامتمايزان ،أى أن أحدهما هو الآخر · وليس هذا القول قابلا للاعتراض عليه بأنه قد يكون ثمة موجودان لهما خصائص واحدة بيد أنهما فى مكانين مختلفين ، ذلك لأن « موضع » موناد ما عند ليبنتز انمـا يكون فى السلسلة ،وخصائصه دالة لموضعه بحيث اذا اتحد الموجودان فى الخصائص كانا فى الموضع نفسه ، وكانا شيئا واحـدا لا شيئين · ويلجأ ليبنتز أيضا الى هــذا المبدأ فى عرضه للمكان والزمان المطلقين على أنهما احالة منطقية ؛ وليس لهذين المطلقين معنى الا بوصفهما موضعا للأجسام المادية · وليس ثمة بدائل بمعناها الحقيقى فى وضعنا لجسم ما فى المكان المطلق هنا بدلا من هناك ، أو فى هــذه اللحظة قبل تلك ؛ فسوف تكون الأمور فى كل حالة لامتمايزة ، بحيث انه لم يكن الله ليستطيع فى خلقه للعـالم أن يقوم

باختيار بينها على أساس عقلى • وقد بعث ليبنتز بهذا الاعتراض فى رسالة الى كلارك الذى كان يدافع عن مذهب نيوتن ؛ وأجاب كلارك بأن الله لا يحتاج فى اختياره لسبب آخر سوى « ارادته » ، غير أن ليبنتز ذهب الى أن مبدأ العلة الكافية صحيح لا من حيث علاقته بأجزاء العالم المتعددة فحسب، بل من حيث علاقته بأفعال الله أيضا ، إذ ينبغى أن يكون لكل أمر من أمور الواقع علة كافية تبرر كونه على هذا النحو لا على نحو آخر •

توسع ليبنتز فى نظرية المونادات فى كتابه « علم الجواهر الروحية » (المونادولوجيا)، ولكنه عرض فى « مقالة عن الميتافيزيقا » أدلة استمدها من القضايا وصدقها وكذبها مما أفضى به الى النتائج نفسها • و « المقالة » عبارة عن تفصيل لخطاب بعث به الى أرنو يتضمن الخطوط الرئيسية لمذهبه المنطقى ـ الميتافيزيقى ؛ وفى هذا الخطاب افترض ليبنتز قيام علاقة وثيقة بين الوقائع والقضايا التى تعبر عنها ، وكتب قائلا ان المبررات المنطقية قد تكون مقنعة بالنسبة للفلاسفة ، ولكنها ليست ملائمة لسواد الناس • والمقابل المنطقى للأدلة الخاصة بالجواهر البسيطة هو أن كل قضية مصوغة فى قالب « الموضوع والمحمول » ، وأنه فى كل قضية صادقة يحتوى الموضوع المحمول ؛ وبما أنه لا وجود لأى تفاعل بين المونادات ، فكذلك لا وجود هناك لقضايا علاقية ، وكما أن المونادات يحتوى على حالته مطوية فيه ، فكذلك كل قضية صادقة يكون محمولها مطويا فى موضوعها • ويفترض حساب ليبنتز المنطقى أن كل قضية صادقة ـ اذا ما صيغت فى أفضل صياغتها ـ فانما تحتوى موضوعا لها ، اسما يبين التكوين التحليلى للموضوع ، واسما لواحد أو أكثر من تلك المكونات فيكون هو محمولها. وأى قضية صادقة يمكن التعبير عنها فى هذه الصيغة ا بَ حـ هى ا (أو ا ب أو ب أو ا جـ أو جـ أو ا ب حـ) ؛ ويرتبط هذا الرأى ارتباطا وثيقا بالبحث ـ الذى أفنى فيه ليبنتز حياته ـ عن « رموز للتدوين تصلح لكل ميدان » ، أعنى عن لغة يمكن أن تعبر عن الحقائق المقررة فى كل مجال ، حتى ولو كان مجال الأخلاق وعلم الجمال (الاستطيقا)• ففى هذه اللغة سوف تبدو القضايا الكاذبة احالات منطقية واضحة على هذه الصورة : ا ب جـ ليس ا أو ليست ب ، وهلم جرا ؛ وحينئذ يزول الاختلاف بين الناس ، اذ أن الحساب عندئذ يحل محل الاستدلال •

وقد أثارت الأدلة المنطقية سخط أرنو على أسس ميتافيزيقية ودينية وأخلاقية ؛ ذلك أنه لو كانت كل قضية صادقة قضية تحليلة ، وكانت حالة كل موناد متضمنة فى تصورنا لها ، اذن لأصبحت الحرية الانسانية أسطورة ، وصار الله مجبرا • وكان رد ليبنتز أن لكل حالة فعلية ضرورة مشروطة وليست مطلقة ؛ فحين اختار الله أن يخلق آدم الفعلى خلق معه أيضا كل ما يستتبعه ، غير أن الله قد اختار بمحض حريته أن يخلق آدم الفعلى • وفضلا عن ذلك ، فان الله فى خلقه لآدم الفعلى كان ينظر الى جميع الأفعال الحرة التى سيقوم بها الناس ، وكيف حالة الأشياء بحيث تتلاءم معهم • والنشاط الحرالتلقائى مسموح به فى التناسق الأزلى للمونادات جميعا ولحالاتها؛ وكافة المونادات تختارالأفضل ،وقدرتها على تمييز هذا الأفضل تتفاوت مع درجة الوضوح التىتعكس بها العالم ؛ ولقد اختار الله بعلمه الكامل وخيره أن يخلق بحريته هذا العالم الذى يعد أفضل العوالم الممكنة جميعا •

وهذه نقطة منالنقاط التى يتجلىفيها تناقض جوهرى فى مذهب ليبنتز ؛ فقد كان ليبنتز يريد أن يضفى العرضية الحقيقية على الوقائع ، ويريد فى الوقت نفسه مذهبا كاملا تكون فيه الفكرة الدالة على أى فرد محتوية على كل ماعسى ذلك الفرد أن يصير اليه • وكان يبغى اقامة تفرقة حقيقية وبينالقضايا الرياضية والقضاياالتجريبية؛

القضايا الأولى صادقة وفقا لمبدأ التناقض بحيث تكون أضدادها محالا ، والقضايا الثانية صادقة وفقا لمبدأ العلة الكافية ، ومع ذلك فان أضدادها تكون احالة منطقية صريحة أيضا · ان الأسباب التى يبرر بها الناس أفعالهم «هى ميول تؤدى اليها دون أن تكون ضرورة تقتضيها » ، ومع ذلك يحسب ليبنتز أيضا الى أن القضية « يوليوس قيصر لم يعبر الروبيكون » التى صاغها على الوجه السليم شخص يعرف يوليوس قيصر معرفة تامة ويحسن لغة كافية للتعبير ، هذه القضية قد تبدو متناقضة لذاتها ؛ والله الذى يملك وحده مفاهيم كاملة عن كل شخص يستطيع أن « يميز » أى حالة لأى موناد من أى حالة لأى موناد آخر · والتفرقة التى يريد ليبنتز أن يضعها بالتأكيد بين حقائق المنطق والرياضة من ناحية ، والحقائق العرضية من ناحية أخرى ؛ هى أن القضايا الأولى تصدق على كل العوالم الممكنة ، بينما لا تصدق القضايا الأخيرة الا على هذا العالم فحسب ؛ القضايا الأولى تعتمد على عقل الله لا على ارادته ، بينما ارادته هى التى اقتضت أن تكون القضايا الأخيرة صادقة وذلك حين اختار أن يخلق هذا العالم · وتؤلف الجمل الصادقة عن هذا العالم نسقا بحيث لا يكون من الممكن أن يصدق بعضها ويكذب بعضها الآخر ؛ ويناظر ذلك أنه بينما من الممكن من الناحية التجريدية أن يكون أى جزء من الكون على خلاف ما هو عليه ، فانه ليس من الممكن أن يكون جزء ما على خلاف ما هو عليه وتبقى الأجزاء الأخرى فى الوقت نفسه كما هى ؛ ولا ينبغى أن تكون حالة ما ممكنة فحسب ، بل أن تكون ممكنة فى وقت واحد مع سائر الحالات الأخرى أيضا · وقد وضع ليبنتز نسقا صوريا يمكن أن تشتق منه المركبات باعتبارها مركبات من البسائط وأطلق على ذلك اسم « فن التركيب » ، ومن الممكن مقارنته بجدول العناصر فى الكيمياء ؛ وقد تؤدى صيغة لصورة ممكنة من تركيب البسائط الى كشف كائن كان قد ظل مجهولا حتى الآن ، ويستطيع «فن التركيب» ـ اذا استخدم مع نسق أحسن اختياره من « الأسماء » ـ أن يقدم لنا موسوعة للمعرفة كلها ، ومنهجا للاتصال بين الشعوب التى تتحدث بكافة اللغات · (قد يظن المرء أن مثل ليبنتز الأعلى قد كان يمكن الوصول اليه على الأقل فى الرياضة والمنطق الحديثين ، بيد أن واقع الأمر الآن هو أنه لكى يتابع الانجلو ـ سكسونيون أعمال الرياضيين الألمان والمناطقة البولنديين ، فلابد لهم من أن يتعلموا مجموعة جديدة من الصيغ) ·

ويتم مذهب ليبنتز الميتافيزيقى ببراهينه على وجود الله ؛ فنسق المونادات المخلوقة كامل فى حد ذاته بمعنى من المعانى ، أى أن وجود أى جزء منه انما هو وجود بالضرورة على فرض قيام ذلك النسق،غير أنه ما من جزء واحد من أجزائه يتضمن علة وجوده الخاص ، ومن ثم فلابد أن تكمن علة وجوده فى كائن يتضمن علة وجوده ، أى كائن واجب الوجود ، هو ما نسميه الله · وهذا الدليل الذى يعرف باسم « الدليل الكونى » يظهر فى كتابه « المونادولوجيا » وليس فيه شىء جديد أضافه ليبنتز ؛ ويعتقد العقليون عامة أن وجود الله بمثابة العلة الخالقة الضرورية والساندة للكون · أما صياغة ليبنتز « للدليل الوجودى » (الأنطولوجى) ففيها تتجلى أصالته بطريقتين : انه يردفها بدليل جديد يستمده من وجود الحقائق الضرورية ، ويكمله ببرهان على أن تصور فكرة « الله » تصور ممكن ؛ ولم يكن الفلاسفة حتى عهده قد نجحوا ـ فى نظر ليبنتز ـ الا فى اثبات أنه « اذا » كان وجود الله ممكنا ، فهو اذن ضرورى· أما الدليل القائم على وجود الحقائق الضرورية فمؤسس على مسلمة هى أن جميع الحقائق «تصبح صادقة عن طريق » وقائع من نوع ما ، ولا صعوبة هناك بالنسبة للحقائق العرضية فان الوقائع التجريبية هى التى تجعلها صادقة ؛ فما الذى يجعل حقائق المنطق والرياضة صادقة ؟ وماذا نعرف حين نقول اننا نعرفها ؟ وجواب ليبنتز على ذلك

اننا نعرف الحقائق كما تتمثل لعقل الله ، فعقل الله هو « موضع » الحقائق السرمدية · ولا يرى الفلاسفة المعاصرون فى هذا غير حل لمشكلة مفتعلة ؛ فالحقائق الضرورية ليست صادقة «عن» أى شيء ، فهى اما تحليلية أو مناقضة لذاتها ، ولسنا فى حاجة الى النظر فيما وراء تصوراتنا العقلية بحثا عن صحتها ·

ويسبق الدليل الوجودى برهان على أن تصور « الكائن الكامل » تصور ممكن · وقد فرق ليبنتز فى البداية بين الصفات التى هى كمالات وبين الصفات بالمعنى المألوف؛والصفة تكون كمالا اذا امتلكها صاحبها فى صيغة أفعل التفضيل ، واذا لم ينطو امتلاكها على استبعاد الصفات الأخرى ؛ والصفات المكانية والزمانية ليست كمالات مادام وضعها فى صيغة أفعل التفضيل يكون بمثابة متناقضات ذاتية مثل : « أكبر حجم » و « آخر حادث » ·· الخ · وليست الصفات التى تدرك ادراكا حسيا كمالات هى الأخرى مادامت نسبتها الى موضوع ما يحمل فى طياته انكار الصفات الأخرى ، فاذا قلنا عن شيء انه « أحمر » كان معنى ذلك أنه ليس أخضر أو أزرق ·· الخ · أما « خير » و « حكيم » و « قابل لأن يعرف » فانها جميعا صفات اذا وضعت فى صيغة أفعل التفضيل لم تنطو على تناقض ذاتى ، ومن ثم يمكن نسبتها الى كائن كامل لابد أنه يملك جميع الكمالات « فى » درجة الكمال ؛ وعلى هذا فان مفهوم « الكائن الكامل » مفهوم ممكن · ولما كان الوجود الفعلى نفسه كمالا (على حد افتراض ليبنتز) فان الكائن الكامل ليس مفهوما ممكنا فحسب ، ولكنه موجود بالفعل أيضا · وفى هذه النقطة تتبدى طريقة ليبنتز فى التفكير على أنها أبعد ما تكون عن طريقتنا ، غير أنه من الممكن تعقب هذا الاختلاف فى كافة مراحل مذهبه ؛ فالفلاسفة المعاصرون لا ينكرون فقط أن الوجود محمول ، بل ينكرون أيضا أن تحليل التصورات العقلية يمكن أن تنتج عنه معرفة بالعالم الفعلى · وان هوية اللا متمايزات لتعد جملة منطقية لا تأثير لها على تركيب العالم الفعلى ، وكذلك نظرية ليبنتز المنطقية فى القضايا تظل نظرية منطقية لا تأثير لها على ما هو كائن فى العالم · ويمكن تلخيص هذا الموقف فى كلمات **ت · و · موريس** الذى يقول : « ان ميتافيزيقا ليبنتز العقلية التى نشأت عن التحول البسيط للمنطق الصورى الى ميتافيزيقا عن طريق اهمال معيار المعنى التجريبى ، هذه الميتافيزيقا لم تعد النتيجة الكونية الضرورية لنظرياته المنطقية ، اذا شئنا أن نقيس ذلك فى حدود التصور الحاضر لعلاقة المنطق بالنزعة التجريبية » · وهذه عبارة عادلة تعبر عما يجده الفلاسفة المحدثون شائقا فى فلسفة ليبنتز ، ولكنها تعد بمثابة تشويه لو أنها أخذت باعتبارها مفتاحا لتفسير ليبنتز · ونستطيع أن نلاحظ كلمة « اهمال » الواردة فى تلك العبارة ، فنحن لا نستطيع أن نقول باهمال معيار قد نرفضه اذا قدم الينا بصورة صريحة ؛ وقد نوافق على أن ليبنتز لو عاش خلال التطورات الفلسفية حتى يومنا هذا لكان قد قبل الآن معيار المعنى التجريبى ، لكن هذا لا يعدو مجرد التخمين ·

(م)

ماخ ، ارنست : (١٨٣٨ ـ ١٩١٦) ، فيلسوف نمسوى ، وعالم فى الفيزيقا ؛ كان أستاذا للرياضة ـ فترة قصيرة ـ بجامعةجراتس، وأصبح أستاذا للفيزيقا بجامعة براج (١٨٦٧ ـ ١٨٩٥) ، ثم بجامعة فيينا (١٨٩٥ ـ ١٩٠١) ·

وترجع أهمية ماخ الباقية الى كونه فيلسوفا وباحثا فى مناهج العلم ؛ وموقفه الفلسفى العام هو الوضعية المتطرفة · ويذهب ماخ الى أن **كانت** فى كتابه « نقد العقل الخالص » ، قد « طرد الى عالم الظلال الأفكار الزائفة التى أتت بها الميتافيزيقا القديمة » · غير أن الأفكار الميتافيزيقية كانت لا تزال سائدة فى فلسفة العلم، بل داخل العلم نفسه ؛ فكان هدفه الرئيسى اذن هو أن يقدم تفسيرا لطبيعة العلم بحيث يعرض

هذا التفسير طبيعة العلم مبراة من كافة العناصر الميتافيزيقية اللاتجريبية ، واعادة بناء أسس علم الميكانيكا وفقا لتلك المطالب الفلسفية • وقال : « اننا لا نعرف غير مصدر واحد هو الذى يكشف مباشرة عن الوقائع العلمية •• هذا المصدر هو حواسنا » ؛ ومن ثم ينبغى اعادة بناء العلم بحيث لا يصبح ثمة شك فى أنه وصف للوقائع التى يقدمها الحس • غير أن موضوعات حواسنا هى الألوان ، وحالات الحرارة ، والروائح ، والأصوات وما شاكل ذلك ؛ وليست هذه الموضوعات هى الأجسام ومن باب أولى فليست هى الذرات ، أو المكان المطلق ، والزمان المطلق ، والحركة المطلقة ، والتصورات الأخرى التى وردت فى ميكانيكا نيوتن؛ ومن ثم ينبغى على العلم أن يكون فى التحليل النهائى وصفا للاحساسات ، وأما ماعدا ذلك من عبارات فليس بذى دلالة علمية •

ويذهب ماخ الى أن الخبرة لا تقدم لنا سوى كثرة من الاحساسات المتغيرة باستمرار ، التى لا يرتبط بعضها ببعض ؛ ونحن لا نستطيع الادعاء بأننا نجد فى العالم ، وبصورة موضوعية ، أى أساس لتصوراتنا عن الأجسام حالة حركتها فى المكان،أو لقوانين الطبيعة؛«فالقوانين الطبيعية – وفقا لتصورنا – نتاج حاجتنا النفسية الى الشعور بأننا فى انسجام مع الطبيعة ، وكل التصورات التى تتجاوز الاحساس يمكن تبريرها بأنها تساعدنا على فهم بيئتنا والتحكم فيها والتنبؤ بها ، ويمكن استخدام الأنساق التصورية المختلفة لتحقيق هذه الغايات فى الحضارات المتباينة وفى الأزمنة المختلفة دون أن يكون بينها مفاضلة فى الصدق : أما اذا أردنا أن نعزو الى الطبيعة صفة انتاج نتائج متشابهة فى ظروف متشابهة ، فاننا لا نعرف كيف نستكشف تلك الظروف المتشابهة• فما من طبيعى لا يحدث غير مرة واحدة فحسب ، والطرائق المنهجية وحدها هى التى ليس لها غير تبرير واحد وكاف ، وهو أنها تعيننا على التحكم فى بيئتنا والتنبؤ بها • أما أن ندعى أنه يوجد فى الطبيعة نظائر موضوعية لهذا الجهاز التصورى،فمجرد شطحة من شطحات الميتافيزيقا التى لا مبرر لها • وقد نجد مثلا أن تصورنا لفكرة « جسم » تصور مفيد ، ولكن ينبغى ألا نسمح لأنفسنا أن تعتقد بأنه (مادامت تلك الفكرة مفيدة لنا) اذن فان هناك أجساما فى العالم الطبيعى ؛ اذ أن خبرتنا مقصورة على الاحساسات وحدها » •

ولكن على الرغم من أنه ليس لمجموعة ما من التصورات العلمية غير تبرير وقتى برجماتى ، وأن القوانين العلمية ليست سوى أدوات (فى أيدينا) لا تقريرات موضوعية ، فان ماخ لا يرى أن ليس ثمة مجال للاختيار بين خطتين تصوريتين ، اذ أنه كلما كان النسق التصورى بسيطا شاملا منزها عن المتناقضات الداخلية كان أفضل ، وكان أنفع لنا وأخصب • بيد أنه ينبغى الا ننزلق الى القول بأن الطبيعة نفسها بسيطة مقتصدة وما شاكل ذلك من الأقوال ، والفرق بين نسق تصورى بسيط وآخر معقد هو فرق فى المنفعة لا فى الصدق ، ذلك أننا نحن الذين نفرض النسق على الطبيعة ، وأما الطبيعة نفسها فليست نسقا يوصف بالبساطة أو بالتعقيد • وأيا كان الأمر ، فينبغى ألا نتطرف فى الطرف الآخر فننظر الى اختيارنا للقوانين العلمية على أنه اختيار اتفاقى محض ، اذ لابد لنسق التصورات أن يلائم الوقائع التى تصفها به ، وما قوانين الطبيعة غير أوصاف للعالم حتى ولو كانت تلك الأوصاف قد صيغت فى أطر عقلية ، ومن ثم ينبغى أن نحكم عليها بالصدق أو بالكذب بالرجوع الى الخبرة • وقد أصر النقاد فى كثير من الأحيان على صعوبة التوفيق بين تجريبية ماخ وبين العناصر الواردة فى وجهة نظره ، والتى هى أميل الى أن تكون عناصر قبلية (أو أولية) •

ويزعم ماخ – وفقا للرأى الخاص عن طبيعة العلم الذى وصفناه آنفا – أنه من الأمور

المضللة أن نتكلم فى العلم عما يسمى بالبرهان ، لأنه اذا كانت القوانين العلمية أدوات تصورية فانه لا يمكن البرهنة عليها استقرائيا من الوقائع ؛ كما أنه ليس لاستنباط القوانين من قوانين أخرى أية دلالة فى نهاية الأمر ، على حين أنه ما أسهل أن يضفى على العلم مظهرا يخدعنا ، وهو مظهر أنه جاء نتيجة لاستنباط صارم الدقة • والتبرير الوحيد الذى يمكن أن نقدمه ، أو الذى لابد أن نقدمه لقبول قانون علمى هو ـ فى نظر ماخ ـ صموده للاختبار فى مجال الاستعمال •

على أن ماخ لم ترضه هذه الصورة العامة التى قدمها عن طبيعة العلم ، وكان من رأيه أن العلم المعاصر فاسد ـ الى حد ما ـ لعدم مواءمته لهذه الصورة،وكان يعتقد ـ على وجه الخصوص ـ أن العلم ما ينفك يجسد العناصر التى يتألف منها نسقه الصورى ، بأن يجعل لها نظائر فى الطبيعة لا تستطيع الخبرة أن تضمن وجودها الفعلى ، ومن ثم فانها ميتافيزيقية ؛ لهذا طبق ماخ فى كتابه « علم الميكانيكا » موقفه العام على نقده للصورة التى أعطاها نيوتن وخلفاؤه لعلم الميكانيكا ، وحاول أن يبين كيف يمكن استبقاء مضمون الميكانيكا دون الالتجاء الى المكان المطلق والزمان المطلق والقوة وبعض الأفكار اللاتجريبية الأخرى • وعلى الرغم من أن بعض المناقشات التى ساقها كانت ذات هدف فلسفى الى حد كبير،كالمناقشات التى وجهها ضد برهان نيوتن المزعوم على الحركة المطلقة ، الا أن لها أهميـــة علمية ؛ وقد اعترف أينشتين بفضلها عليه •

وقد كان تأثير ماخ عـلى تطور **التجريبيـة** فى القارة الأوربية كبيرا جدا ، واعترفت **جماعة فيينا** من الوضعيين المناطقة به هاديا أساسيا لهـــا • وهجر ماخ نزعته الحسية الخالصـة فى وقت مبكر جدا فى سبيل نزعته الفيزيقية ؛ غير أن معظم الأفكار الرئيسية فى الوضعية المنطقية يمكن أن تعزى اليه • ومع أن أعماله الرئيسية قد ترجمت الى الانجليزية فى وقت مبـــكر وأقبل الناس على قراءتها ، فان تأثيره على الفلسفة الأنجلو سكسونية أقل ظهورا ، نظرا لما ورثته هذه الفلسفة من تقاليد تجريبية أكثر تطورا •

المادية : هى بمعناها الفلسفى النزعة القائلة بأن كل ما هو موجود مادى ، أو يعتمد كلية فى وجوده على المادة • وهــذا الرأى يشمل : (١) القضـــية الميتافيزيقية العـــامة التى مؤداها أنه لا وجود لغير نوع واحد أساسى من الواقع ، وهذا النوع مادى ؛ (ب) القضـــية الأكثر تخصيصا ألا وهى أن الكائنات الانسانية والمخلوقات الحية الأخرى ليست كائنات ثنائية مركبة من جســـم مادى وروح لامادية ، وانما هى أساسا جسمية فى طبيعتها •

وأشهر أشكال المادية النزعة **الذرية** التأملية التى ذهب اليها **ديموقريطس وابيقور** ؛ وقد نشأ هذا الرأى محاولة لتفسير التغير على أساس العناصر النهائية التى يتألف منها العالم ، وهذه العناصر النهائية ـ وفقـــا لتلك النظرية ـ هى جزيئات لا تقبل القسمة أو الفناء وتتحرك فى مكان خلاء ؛ وتتكون الأشياء والحيوان والناس فى العالم الطبيعى من اندماج هذه الجزيئات ، وتفنى بتفككها ، لتؤلف مركبات جديدة مختلفة.والفكر ـ تبعا لهذا الرأى ـ ـ عبارة عن نوع من الاحساس ، ويفسر الاحساس على أساس فيزيقى بأنه التغيرات التى تطرأ على الذرات التى تتركب منها الروح بوساطة ذرات أخرى تشع من الأشـــياء الواقعة خارج الجسم وتتلقاها الروح عن طريق الحواس • وحين يفنى الجســـم أو يتحطم لا يعود الاحسـاس ممكنا ، وتتحلل الروح نفسها الى الذرات النهائية التى كانت تتركب منها ؛ وهكذا نجد أن التفرقة بين الروح والجسم ليست تفرقة بين ما هو لامادى وما هو مادى ، بل بين أنواع مختلفة من المجموعات المادية • وقد تم احيـاء النزعة الذرية المادية فى القرن السابع عشر ، وأصبحت عقيـــدة ملاحدة القرن الثامن عشر من أمثال البارون دى هولباخ

الذى يعد كتابه « نظام الطبيعة » (١٧٧٠) من المراجع الكلاسية فى المادية ، ولكنه ليس متسقا من أوله الى آخره ، اذ تعزى فيه بعض السمات العقلية ـ كأنواع التعاطف والنفور ـ الى الذرات المادية النهائية · ومع ذلك يعرف دى هولباخ الشعور على أساس فيزيقى باعتباره طريقة للتأثر واستقبال المؤثرات عن طريق الجسم ، ويرفض الأرواح اللامادية على أساس أنها لا توصف الا فى عبارات سلبية ، وبالتالى تظل مستعصية على الوصف والتفسير الحقيقيين ·

ونتيجة لنمو العلوم الفيزيقية ، اعتنق فريق النزعة الذرية التأملية باعتبارها مبدأ مفسرا للفيزيقا والكيمياء ، وعلى هذا النحو مهدت لظهور المادية العلمية · وظفرت هذه النظرة بالتأييد من شواهد علم الجيولوجيا ونظرية التطور العضوى ، التى دلت على أن الحياة والعقل قد تطورا من المادة الجامدة · وقام التقدم الذى أحرزه علم وظائف الأعضاء بتدعيم هذا الرأى ، اذ زعم أصحاب هذا العلم أن وجود الحياة العقلية ونشاطها يتوقف على حجم المخ وهيئته · وذاعت شهرة الفسيولوجى الألمانى كارل فوجت (١٨١٧ ـ ١٨٩٥) لعبارته التى قال فيها ان الفكر يرتبط بالمخ كما ترتبط الصفراء بالكبد ، والبول بالكليتين.(والواقع أن عبارة فوجت كانت صدى لبعض الجمل التى استقاها من كتاب كابانيس « العلاقات بين ما هو فيزيقى وأخلاقى فى الانسان » (١٨٠٢) حيث ورد أنه يجوز النظر الى المخ باعتبار أنه يهضم الانطباعات ، ويفرز الأفكار) · بيد أنه لا فوجت ولا معاصره الأشهر منه لودفج بوخنر (١٨٢٤ ـ ١٨٩٩) استطاع أن يقدم أى تفسير واضح التعبير عن طبيعة العقل ؛ وهكذا على الرغم من أن بوخنر كان يعرف أن الفكر ليس شيئا يمكن « افرازه » الا أنه لم يكن لديه شىء ايجابى يقوله عنه ، اللهم الا أنه « نتيجة » للعمليات الفيزيقية ·

وفى القرن العشرين ، ظهر شكلان رئيسيان للمادية هما **المادية الجدلية** والنزعة الفيزيقية ؛ أما الشكل الأول فهو الفلسفة الرسمية للعالم الشيوعى ، ويقوم جزء كبير منها على كتابات انجلز ولينين · ويصف الماديون الجدليون فوجت وبوخنر بأنهما « ماديان مبتذلان » ، غير أن رأى هؤلاء الخاص وان يكن واضحا من حيث اعتماد العقل على المادة ، الا أنه غامض فيما يتعلق بطبيعة العقل نفسه؛وقد يبدو أن الماديين الجدليين يعتقدون أنه على الرغم من أن العقل متميز عن المادة ولا يمكن رده اليها ، فانه مع ذلك شكل ثانوى من أشكال الوجود · وهذا الرأى القائل بأن العقل نمط جديد متميز من أنماط الوجود خرج من المادة، يعرف باسم « المادية الطارئة » ·

وقد صاغ النزعة الفيزيقية بعض أعضاء الحركة الوضعية ؛ وهى ترتكز على الرأى القائل بأن كل ما يمكن أن يقال وله معنى ، فانه يقرر شيئا قابلا للتحقق من صدقه · ومهما يكن من أمر ، فان أصحاب النزعة الفيزيقية يجادلون بأنه لا يمكن أن يكون ثمة تحقق صادق لعبارة ترمى الى تقرير خبرات خاصة لفرد واحد ؛ فقد يقول انسان ما انه يشعر بالم ، غير أنه ما من أحد آخر يستطيع أن يتحقق من قوله ذاك ، كل ما يستطيع أن يفعله الآخرون هو أن يسمعوا أقواله ويشهدوا حركاته · ولا شىء يمكن التحقق منه علنا بأكثر من ملاحظ واحد غير الحوادث الفيزيقية ؛ واستنتج أصحاب النزعة الفيزيقية من هذا أن الجمل الوحيدة ذات المعنى التى يمكن أن تقال عن العقول لابد أن تشير الى سلوك جسمى من نوع ما ، وكان من رأيهم بالتالى أن علم النفس ـ بمعنى أوسع ـ جزء من علم الفيزيقا · وبينما دعا بعض علماء النفس الى السلوكية باعتبارها لا تقبل الا تلك المعطيات التى يمكن أن يلاحظها أكثر من ملاحظ واحد ، نادى بها أصحاب النزعة الفيزيقية على أساس ان أى طريقة أخرى لا معنى لها ·

ومن المهم أن نذكر أن الماديين لاينكرون وجود العقل أو الوعى ، لأن هذا الانكار نفسه هو استخدام للعقل الذى يرمى الى انكاره ؛ وانما الشىء الذى ينكرونه هو أن يكون العقل أو الوعى صفة مميزة للأرواح اللامادية • والقوة التى تتمتع بها قضية المادية انما هى نتيجة لنواحى الغموض التى تنطوى عليها فكرة وجود لاجسدى كله ؛ اذ يذهب القائلون بهذا الوجود الى أنه لامكانى ، ومن ثم فانه غير قادر على الحركة • ولكن يبدو حينذاك أن طريقة تأثيره على الأجسام المادية وتفاعله معها لا تفسير لها ؛ ومن الجلى أن وصف الاحساس – من جهة أخرى – على أساس الحركات الفيزيقية أو الكيميائية هو حذف لأشد الأشياء تمييزا له . ويبدو أن أكثر أشكال المادية قبولا هو الرأى القائل بأن العقل ليس شيئا – سواء كان ماديا أم غير مادى – وانما هو القوى والقدرات وقيام أنواع بعينها من الأجسام بوظائفها ؛ غير أن ناقد المادية يقف على أرض صلبة حين يصر على وجود هوة بين الخبرة (النفسية) من جهة ، والعمليات الفيزيقية من جهة أخرى •

المادية الجدلية : كانت فى الأصل هى وجهة النظر الفلسفية التى اعتنقها كل من **ماركس وانجلز** ؛ أما فى الوقت الحاضر فهى العقيدة الرسمية للحزب الشيوعى ، حيث تفسر فى ضوء أهداف سياسية أكثر مما تفسر بوصفها موضوعا للدراسة العلمية • ليس هناك اذن ما يقتضى أن نبحث فى دراستنا للمادية الجدلية عن فلاسفة آخرين عدا ماركس وانجلز ، وربما لينين أيضا اذا نحن نظرنا الى الأمر من وجهة فلسفية •

كان ماركس وانجلز يستخدمان كلمة « المادة » استخداما فيه شىء من الترخص ؛ فالمادى فى نظرهما هو من «يعد الطبيعة هى المبدأ الأولى» ، ويرى أن المادة وجودها حقيقى ولا تتوقف فى وجودها على وجود شىء آخر ، وأن ما هو عقلى يتطور عما هو مادى ولابد أن يفسر على أساس طبيعى • وينبغى أن تفهم هذه النظرية بوصفها نقضا للمثالية الهيجلية على عهدهما ؛ فهما لا ينكران حقيقة الفكر وحقيقة الظواهر العقلية الأخرى وانما ينكران أوليتها ؛ وهما ينظران الى كل من المثالية والمادية باعتبارهما الموقفين الفلسفيين الممكنين اللذين لا ثالث لهما •

الا أن ماركس وانجلز قد رفضا المادية التقليدية ؛ فقد وسما تلك النظرية التى من قبيل نظرية **الذريين** اليونان ، وهى التى نظرت الى جميع الموجودات باعتبارها مجرد ترتيب يتم على أنحاء مختلفة للجزيئات المادية التى تتحرك وفقا لقوانين الميكانيكا ، أقول انهما وسما تلك النظرية بأنها مادية ميكانيكية وبأنها – وان كانت أفضل من المثالية – غير كافية • الأمر يستدعى اذن نوعا من الفلسفة المادية يسلم بأن هناك عملية نمو وتطور ينشأ عنها ما هو جديد وما هو أكثر تعقيدا ، هذه المادية هى المادية الجدلية ؛ ذلك أنه لما كانت «الحركة بأعم المعانى» هى جوهر كل عملية ، فعلينا أن نسلم بحركة هى أعقد من الحركة الميكانيكية •

الا أن ماركس وانجلز قد استمدا فكرة الجدل من **هيجل** ؛ « فلقد أصبح جدل الفكر ذاته مجرد انعكاس فى نطاق الوعى لما فى العالم الواقعى من حركة جدلية ، وهكذا قلبنا الجدل الهيجلى رأسا على عقب ، أو الأحرى أننا رفعنا رأسه الذى كان يقف عليه من قبل ، وأقمناه على قدميه ثانية » (انجلز : « فويرباخ » ، الفصل الرابع) •

المادية الجدلية اذن تنظر الى العالم باعتباره عملية من شأنها أن تطور وتنمى الظواهر البسيطة فتخرج منها ظواهر أخرى تفوقها تعقيدا وفقا للمبادىء الجدلية التى هى قوانين النمو ؛ وهذه القوانين هى : (١) قانون تحول التغيرات الكمية الى تغيرات كيفية ؛ ومثال ذلك : حينما يتعرض الماء لتغير كمى هو زيادة حرارته ، يحدث عنه

نقطة حاسمة تغير كيفي فيصبح الماء بخارا ، (٢) قانون تداخل الأضداد : وهو يقتضي وجود تناقضات في الطبيعة : تتضمن الحركة تناقضا قوامه أن شيئا يكون ولا يكون في موضعه في نفس الوقت ، (٣) قانون نفي النفي؛ومثال ذلك : الاقطاع تنفيه الرأسمالية ، وهذه بدورها تنفيها الاشتراكية،وهكذا ينشأ الجديد نتيجة لنفي النفي. الا أن هذه القوانين التي وضعها انجلز لا تتضمن - فيما يبدو - كلمات من قبيل « التناقض » و « النفي » بمعناهما المألوف ، وقد أعاد بعض الأتباع المعاصرين تقرير هذه القوانين على أنحاء مختلفة يقل فيها طابع المفارقة ؛ على أن النقطة الجوهرية التي أراد انجلز تأكيدها هي أن هناك جدة حقيقية واختلافا كيفيا في العالم ، وأننا - وان يكن كل شيء ينشأ عن المادة الغفل - لا نستطيع أن نفكر تفكيرا مجديا اذا نحن عددنا جميع الأشياء مجرد نظم ميكانيكية معقدة .

وترجع أهمية هذه النظرية في تاريخ الفكر الى كونها أساسا عاما لمبادىء ماركس السياسية والاقتصادية ، وان كان ماركس يولي هذه النتائج السياسية والاقتصادية) من الاهتمام ما يفوق بكثير اهتمامه بتقديم عرض دقيق للأساس الذي قامت عليه ؛ وانه لمن المؤسف أن العوامل الخارجية قد تبرز ولم تثبت الا الجانب الذي لم يكن له في حقيقة الأمر الا قيمة عارضة .

مارسل ، جبرييل : (١٨٨٩ -) ، فيلسوف فرنسي ، وكاتب مسرحي . وقد قدم مارسل عمله الفلسفي الى العالم أساسا عن طريق يومياته التي ظهرت في أجزاء ثلاثة هي : « يوميات ميتافيزيقية » (١٩٢٧) و « الكينونة والملك » (١٩٣٥) و « الحضور والخلود » (١٩٥٩) . وتمثل محاضرات جيفورد التي ألقاها في أبردين عامي ١٩٤٩ و ١٩٥٠ عن « سر الكينونة » ، أقرب عرض منظم وصل اليه مارسل . وبينما يجعله استعماله لقالب اليوميات في عرض آرائه كاتبا يتعذر تلخيصه ، فانه يضفي على عمله الفلسفي صفة ايحائية استكشافية ، ولهذه الصفة قيمتها على الأخص لدى هؤلاء الذين يجدون من أنفسهم صبرا كافيا لقراءته .

ويوصف مارسل في كثير من الأحيان بأنه « وجودي مسيحي » ، وهو بهذه الصفة يقف في الطرف المقابل **لسارتر** ، غير أن هذه الصفة تجافي الصواب مجافاة خطيرة (على الرغم من أن مارسل كتب مقالا نقديا قيما عن سارتر) ؛ فمارسل الذي كتب رسالة دكتوراه عن تصورات كولردج الفلسفية في علاقاتها بفلسفة شيلنج يتبدى لنا في عمله - كما تكشف عنه يومياته - تلميذا بادىء ذي بدء للمثاليين المتحدثين بالانجليزية مثل **ف . هـ . برادلي** وعلى الأخص **جوزيا رويس** الأمريكي الذي كتب عنه عام ١٩١٧ كتابا شائقا نشر لأول مرة عام ١٩٤٥ ، وكذلك يمكن أن نعده تلميذا **لبرجسون** . فقد استمر مارسل يشاطر رويس احساسا عميقا بعمق ارتباط الناس بالمجتمع الذي ينتمون اليه ؛وفكرة الولاء وكذلك فكرة الوفاء من الأفكار التي كان لا ينفك يعود اليها مرة بعد أخرى ؛ واكتسب من برادلي شيئا مما تميز به هذا المؤلف في شعوره بما هو ذاتي شعورا مراوغا ، وربما تعلم قارىء الكتيب الذي أصدره **ر . ج . كولنجوود** تحت عنوان « الايمان والعقل » عام ١٩٢٩ وكتابه « مقال عن الميتافيزيقا » ؛ أقول ان هذا القارىء ربما تعلم من يوميات مارسل أكثر مما يمكن أن يتعلمه من أي مصدر آخر عن المعنى الدقيق - وما يتفرع عنه - الذي قصد اليه كولنجوود بالتفرقة التي وضعها بين «القضية» و «الافتراض السابق» . وتكشف يوميات مارسل أيضا عن ذلك الاهتمام الذي اتسم به الفرنسيون بالمشكلة الديكارتية عن العلاقة بين العقل والمادة ؛ وقد اهتم في أعوامه الأخيرة اهتماما جديا بنتائج الظواهر النفسية الشاذة ، وخاصة التخاطر حين يفهم على أنه طريقة من طرائق الاتصال بين الناس .

ومع أنه قد قبل فى الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٢٩ ، الا أنه ظل دائما بعيدا عن تحمسات **ماريتان** للتوماوية الجـديدة ؛ اذ كان يعتقد أن حدس ماريتان الوجودى حدس وهمى ولا يصلح بتاتا نقطة بداية للميتافيزيقا ، اذ الميتافيزيقا عند مارسل هى أقرب الى أن تكون اسما يطلق على ضرب من الاستكشاف أو التحليل تتميز فيـه العمليـة التى يقترب بهـا النـاس من سر وجودهم عن كل ما يمكن أن يتقنع بقناعها ، ففى تلك العملية يمسك الانسان بذلك السر فى حقيقته الفريدة ، يمسك به حتى ليتجلى له على حقيقته غير مختلط بأية حقيقة سواه · وهكذا ينطوى تفكير مارسل على الرغم من نسجه المهلهل وعرضه المشتت ، ينطوى على صفة نقدية تحليلية تتبدى مثـلا فى مناقشته لفـكرة « الاستدلال » على وجود الله ، وفى اماطته اللثام عن المضمون الدقيق لأمل الانسان فى الخلود ، وفى اسهامه فى الجدل الشائع حول امكان قيام الميتافيزيقا ، كما تتبدى أيضا من خلال تفرقته بين « المشكلة » و «السر» .

ومارسل فيلسوف وكاتب مسرحى ؛ غير أن مسرحيـاته لا تعادل فلسفته فى القيمة ، ومع ذلك فانها تعينه فى كثـير من الأحيان على أن يسوق فلسفته فى صورة مجسدة ، وهو هدف يصبو اليه دائما · غير أن مسرحية من أفضل مسرحياته هى « رجل الله » ، يتركز فيها عدد من الموضـوعات التى شغلت فكر كاتبها ؛ وتدور هذه المسرحية حول قسيس فرنسى بروتستانتى حقق حظا حقيقيا من النجاح فى أداء رسالته ، وهـو نجـاح يرتد الى غفرانه لخيانة اقترفتها زوجتـه ، غير أنه يلمس خداعه لنفسـه بما فى ذلك كرمه الظاهـرى نحـو زوجتـه ، فيتشكك فى كل دافع من دوافعه ، وينغمس فى هوة الارتياب بالنفس والاتهام الذاتى · ويحقق مارسل فى تلك المسرحية تجـربة لمعرفة الذات تذكرنا فورا بالدعوة السقراطية الى معرفة الانسان لنفسـه ، كمـا تذكرنا بالمحنة التى اجتازها « أوديب » فى مسرحية سوفوكليس · وفى نهاية المطاف وقد أشرف القسيس على هاوية الانتحار ، تجـذبه ضرورة أداء واجب روتينى مبتذل من واجبات أبرشيته ؛ وهكذا يبين مارسل أن الناس لا يجدون الشجاعة المطلوبة – فى رأيه – لاحتمال حقيقة موقفهم الا فى حضن الجماعة · وبرغم اهتمام مارسل بالجانب الذاتى ، فانه يظل معاديا عداء عميقا لأى شـكل من أشكال الفردية المتطرفة التى يراها زائفة فى ضـوء الأحداث الفعليـة التى تكتنف الموقف الانسانى ·

ماركس ، كارل : (١٨١٨ – ١٨٨٣) ، ولد بمدينة ترير فى ألمانيـا ، وتوفى بمدينـة لنـدن · ولم يكن ماركس فيلسوفا فى بداية الأمر ؛ وتتركز شهرته على جهده الهائل للكشف عن القوانين التى تتحـكم فى سلوك الناس فى المجتمع وصياغتها ، وعلى خلقه لحركة قدر لها أن تغير حياة الناس لتلائم تلك القوانين · كان عالما فى الاجتماع والاقتصاد ، وثوريا نشطا ؛ دخلت الفلسفة فى نظريته العامة عن الانسان لا باعتبارها دراسة مستقلة ، بل بوصفها عنصرا من عناصر تلك النظرية ؛ ومع هذا كله فقد بدأ فيلسوفا ، ومن المـمكن تأليف موقفه الفلسفى من كتاباته المبكرة – التى لم ينشر معظمها فى حياته – رغم ما فيها من ثغرات ومتناقضات ملحوظة .والفلسفة الماركسية المعروفة فى يومنا هذا هى مزيج مركب من المخططات المنشورة وغير المنشورة التى كتبها ماركس نفسـه ، ومن مؤلفـات شريكه **انجلز** الميتافيزيقية (وانجـلز هو الذى تحـدث عن « ديالكتيك المادية ») ، ومن التعقيبات على هـذه الكتابات وتطويرها على أيدى الشراح المتأخرين ؛ أما عبارة « المادية الجدلية » التى تعرف بها الآن النظريات الفلسفية التى ينادى بها الشيوعيون الأساسيون ، فقـد ابتكرها الاشتراكى الروسى جورجى بليخانوف ·

ومن الأسباب الرئيسية لانصراف ماركس

موجودة عندئذ فى عقل الله ، وبذلك قدم حجة جديدة على وجود الله .

لم يجتذب باركلى أحدا من الاتباع تقريبا أثناء حياته ، ولم تبدأ المدرسة المثالية فى توطيد دعائمها الا بظهور **كانت** الذى عالج الموضوع معالجة تختلف كل الاختلاف عن معالجة باركلى له ، فقد أقام مثاليته على حجة ترتكز فى معظمها على نظريته فى المعرفة ألا وهى أن كل ما هو مكانى أو زمانى ليس الا ظاهرا فحسب . ولقد ذهب الى أننا لا نستطيع أن نعلل معرفتنا القبلية بالأشياء الا بافتراض أن العقل الانسانى قد خلع عليها اطارا لم يكن لها بد من الدخول فيه ، ولما كان فى غير مقدور العقل الانسانى أن يخلع ذلك الاطار على الحقيقة فى جوهرها بل يخلعه على الظواهر فحسب ، فلهذا السبب نفسه رأى كانت أن معرفتنا مقصورة على الظواهر ؛ وهذه الظواهر لاتوجد الا باعتبارها موضوعات لتجربة فعلية أو ممكنة ، ومن ثم يجب أن تخضع للشروط التى يفرضها عقلنا والا لما كان فى وسعها أن تظهر لنا . ويعتقد كانت أن هذا هو السبب فى أننا نستطيع أن نطبق مقولات مثل الجوهر والعلة على العالم الفيزيقى ، بيد أن هذا السبب نفسه يمنعنا من التقدم الى الميتافيزيقا — كما فعل باركلى — حيث نطبق تلك المقولات خارج عالم الخبرة الانسانية . ويصر كانت على أن هذا القول لا يلقى أى شك على العلم ، بل على العكس من ذلك هو الطريقة الوحيدة لانقاذ العلم من المتشككين . فالعلم ينبئنا بالحقيقة ، ولكنها ليست الا حقيقة الظواهر ؛ ولو زعمنا أن وظيفته هى أن يخبرنا بالحقيقة فى جوهرها ، لكان علينا أن نعترف بأنه مخدوع بأوهامه انخداعا تاما ؛ وعلى هذا فان كانت يطلق على نفسه صفة « الواقعى التجريبى » ، ولكنه فى الوقت نفسه مثالى متعال ، وهو يعنى بهذا شيئا يقرب مما عبر عنه الفلاسفة المحدثون بقولهم ان القضايا التى نوردها عن الموضوع الفيزيقى صادقة ، ولكن ينبغى تحليلها فى حدود معطيات حواسنا . ويدلل كانت أيضا على أننا لو ذهبنا الى القول بأن الحقيقة فى جوهرها توجد فى المكان والزمان ، لتورطنا بذلك فى متناقضات بعينها نناقض بها أنفسنا (وهى النقائض) ، وعلينا فى هذه الحالة أن نقول اما أن العالم الكائن فى الزمان والمكان لامتناه أو أنه متناه ، وكلا القولين يؤدى الى نتائج تناقض نفسها بنفسها ، وبهذا يكون الحل الوحيد هو أن نقول ان جوهر الحقيقة لا يقوم فى المكان والزمان . على أننا ما نزال نستطيع أن نقول عن العالم الفيزيقى انه لامتناه بمعنى « الامكان » ، ومؤداه أنه أينما مضينا استطعنا أن نجد دائما ظواهر جديدة . ولم يستخدم كانت المثالية أساسا للتدليل على وجود الله — كما فعل باركلى — ولكنه رفض الحجج النظرية كافة التى يبرهن بها على وجود الله ، ووقف موقفا لاأدريا بالنسبة لطبيعة الحقيقة فى جوهرها ، وهو ما عبر عنه بقوله اننا لا نستطيع أن نعرف « الأشياء فى ذاتها » . ومهما يكن من أمر فقد كان يعتقد أن هناك حجة أخلاقية يمكن أن تبرهن على وجود الله ، وان لم تتسم بيقين أو وضوح نظريين ، ولكنها كافية لتبرير العقيدة . وقد كان مقتنعا بموضوعية القانون الأخلاقى ، ودلل على أن القانون الأخلاقى يأمرنا بأن نسعى الى تحقيق المثل العليا ، تلك المثل التى لا يمكن أن تتحقق الا اذا كنا خالدين ، والا اذا خضع العالم لما فيه تحقيق القانون الأخلاقى ، ذلك القانون الذى لا يمكن أن نتصوره الا باعتباره مخلوقا ومحكوما بكائن يتصف بالقدرة المطلقة وبالخير المطلق . وأفضى به انكاره لحقيقة الزمان الى النتيجة المتناقضة ألا وهى أن ذاتنا الحقيقية لازمانية وبالتالى لا يمكن معرفتها ، وهى نتيجة رحب بها كانت لأنها مكنته من حل مشكلة الحرية بقوله ان الذات الحقيقية حرة بينما الذات الظاهرية محددة تمام التحديد بالظواهر الماضية . أو على الأقل بمعنى

أنه يمكن التنبؤ بها عن طريق معرفة تلك الظواهر؟ وهكذا أمكنه التوفيق بين الحرية والعلية الشاملة التي كان يعتقد أنها ضرورية للعلم .

وكان المثاليون الرئيسيون في النصف الأول من القرن التاسع عشر وهم فشته وشيلنج وهيجل جميعا من الألمان ، كما أنهم تأثروا كثيرا بكانت وان غيروا فلسفته تمام التغيير . ولقد كان أول عنصر رفضوه في فلسفة كانت هو تصور « الأشياء في ذاتها » التي تستحيل معرفتها ، وكانت حجتهم في ذلك أنه لا يمكن أن يكون ثمة أساس لتأكيد وجود شيء لا سبيل الى معرفته ، كما أنه لا طائل هناك من وراء ذلك ؛ وأن محاولة كانت لاستبعاد الميتافيزيقا تؤدي الى متناقضات ، لأنه لم يستبعدها هو نفسه الا بأن وضع افتراضاته الميتافيزيقية الخاصة ؛ فلو أننا رفضنا الأشياء في ذاتها لما بقيت لنا سوى عقولنا وموضوعات التجربة ، وبذلك نعود مرة أخرى الى ما سماه كانت المثالية القطعية . أما الفلسفة الناتجة عن ذلك والتي تطورت تطورا تدريجيا (« المثالية المطلقة » أو «النزعة المطلقة») فتعتقد أن جوهر الحقيقة يمكن أن يعرف في النهاية على أنه روحي ، غير أن الروح لا تستطيع أن تدرك نفسها الا في علاقتها بعنصر مادي موضوعي، وهذا هو علة وجود هذا العنصر الأخير ؛ ان الموضوع يستلزم الذات ، وكذلك الذات تستلزم الموضوع ، وان نظر الى الذات على أنها سابقة في بادئ الأمر . ولقد تصوروا الحقيقة باعتبارها كلا لا على أنها متوقفة على عقل متميز من العقول المتناهية (أي الله) ، ولكن على أنها هي نفسها تجربة شاملة مفردة وما العقول المتناهية في تلك التجربة الا فصول متميزة (وهذا هو المطلق) . وان نظرة كهذه لتبرز وحدة الكون ومعقوليته ، وانها لتصفه بأنه كامل رغم ما تنطوي عليه أجزاؤه من شر ، ذلك الشر الذي لا ينشأ الا لكونها أجزاء .

وليس مما يجافي الصواب أن نعد هيجل مثاليا ، كما جرت بذلك العادة ، غير أنه كاتب غامض أشد الغموض ، ولهذا فان المعنى الدقيق الذي يؤخذ به على أنه مثالي موضع جدل . ولقد كان يعتقد بلا شك أن المادة مظهر يتبدى به الروح ؛ بيد أن تصوره لوضع الأشياء الطبيعية غير المدركة لم يكن واضحا على الاطلاق (ولعل ذلك راجع الى أنه لم يكن يهتم كثيرا بهذه المشكلة) . وتدور فلسفته حول « جدل » (ديالكتيك) أراد أن يثبت به أنه اذا ابتدأ بأشد التصورات تجريدا وخواء ، ألا وهو فكرة الوجود الخالص ، فانه يستطيع أن ينتقل بعملية قبلية من عمليات الفكر الى أعلى المقولات المنطقية للحياة الروحية . ومن السمات الرئيسية لهذه الطريقة من طرق التفكير ، وهي سمة كان يعدها مميزة أيضا لطبيعة الحقيقة ذاتها ، هي أنها تسير في ثلاثيات ؛ ففي البداية نتناول فكرة ناقصة ، فتؤدي متناقضاتها الى أن يحل محلها نقيضها ، غير أن هذا النقيض تظهر فيه العيوب نفسها ، فلا يبقى طريق للخلاص سوى أن ندمج محاسن التصورين في تصور ثالث . ومع أن هذا العلاج من شأنه أن يحل المشكلات السابقة ويتقدم بنا خطوة نحو الحقيقة ، الا أنه بدوره يتكشف عن متناقضات ، فينشأ من جديد موضوع ونقيضه ثم يرتفع التناقض بينهما في تآلف جديد ، وهكذا دواليك حتى نصل الى مقولة « الفكرة المطلقة » الرئيسية فنثبت أن الحقيقة كلها تعبر عن الروح ؛ وهذه هي العملية الفكرية التي طبقها هيجل في المنطق ، وفي موضوعات الفكر الأخلاقي والسياسي التي هي أكثرمن المنطق تعينا . ولم يكن الجدل (الديالكتيك) يؤخذ على أنه طريقة للبرهان فحسب ، بل يؤخذ على أساس أنه تفسير لتطور الفكر والمدنية ؛ فالناس في السياسة مثلا يبحثون عن الحرية على حساب النظام ، وعن النظام على حساب الحرية ، بيد أن كليهما — أعني الحرية والنظام — يتحولان الى شر واحد بعينه اذا تطرفنا فيهما ، ألا وهوحكم

الأقوى بغض النظر عن الآخرين • وقصة التطور السياسي هي في أغلبها قصة محاولة الوصول الى تآلفات متعاقبة من الجانبين بحيث تحتفظ أكثر فأكثر بكل ماله قيمة في النظام والحرية معا ؛ غير أن هيجل يوحي الينا — لسوء الحظ — بأن التآلف الختامي قد تحقق في الدولة البروسية في أيامه بحيث استخدمت فلسفته لتأييد الرجعية العنيدة، بل انه ليوحي الينا بشيء أسوأ من ذلك ، ألا وهو أن الدوله هي التي تمثل المطلق على الأرض ومن ثم فهي لا تقترف الخطأ ؛ وهكذا كانت الأمبريالية الألمانية تستشهد به (على ما قد يكون في ذلك من اجحاف به) • ومن جهة أخرى ، نشأت عن « اليسارية الهيجلية » النظرية الماركسية التي لا تقل عن ذلك تحيزا الى جانب واحد ، على أنها نظرية ترفض المثالية كلها وتجعل كون الحقيقة النهائية للمادة ثم تجعل اعتماد العقل الانساني على تلك المادة ، تجعل هذا وذاك جزءا أساسيا من عقيدتها • وعلى الرغم من أنه يمكن الاستشهاد بفقرات ينكر فيها هيجل أن الكون عقلي تماما ، فان فلسفته قد توغلت بعيدا في هذا الاتجاه ؛ وقد يراودنا الشك فيما اذا كان يؤمن باله شخصي بأي معنى من المعاني المألوفة ، غير أنه كان يدعو نفسه مسيحيا ، وكان يعلق على العقائد المسيحية أهمية عظمى على الأقل باعتبارها تمثلات رمزية لطبيعة الحقيقة الروحية ؛ ومهما يكن من أمر فانه قد وضع الفلسفة في مرتبة أعلى من الدين •

ومن المثاليين الألمان البارزين ، غير هؤلاء ، شوبنهور المتشائم ولوتزه •

وانتقلت المثالية من ألمانيا الى بريطانيا في النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، وسادت في كل من أكسفورد واسكتلندة • والفلاسفة الذين نذكرهم فيما يلي هم أكثر فلاسفة المدرسة البريطانية المثاليين جدارة بالذكر : كان ت • ه • جرين (١٨٣٦ — ١٨٨٢) الذي أثر تأثيرا عظيما في أكسفورد معنيا على وجه الخصوص بالربط بين المثالية والمسيحية ، وبين المثالية والأفكار السياسية الحرة ؛ وقد استخدم تدليل باركلي بصورة أدق ليثبت أن الأشياء المادية لا يمكن أن يتم تصورها الا في علاقتها بالعقل ، وبالتالي ينبغي التفكير فيها باعتبارها معتمدة على عقل الهي • ولكنه استبعد تقليد باركلي التجريبي في نظرية المعرفة ، وأصر على مكان الفكر في الادراك الحسي ، كما صنع كل من كانت وهيجل ، وأقام حجته على وجود الله أساسا على الرأي القائل بأن العلاقات تستلزم العقل ، ومع ذلك فانها مستقلة عن العقول الانسانية •

وبدأ ف • ه • برادلي (١٨٤٦ — ١٩٢٤) — وهو من أكسفورد أيضا — في كتابه الرئيسي « المظهر والحقيقة » ، بدأ من محاولة اثبات أن تصوراتنا العادية كلها — وخاصة تصور العلاقات — تناقض نفسها بنفسها ؛ ومع ذلك فلم تؤد به هذه المحاولة الى النزعة الشكية بل أدت به الى هذه النتيجة ، وهي أنه ينبغي علينا افتراض وجود مطلق كامل يجاوز نطاق الفكر ، تلتئم فيه تلك المتناقضات جميعا • وكل شيء نتصوره على أنه « ظاهر » ، لأننا اذا أخذناه في حد ذاته كان متناقضا مع نفسه ، اذ لا يمكن أن يصير معقولا الا في علاقته مع الكل ، ولكنه مع ذلك يظل موجودا حقيقيا باعتباره عنصرا في الكل • وقد توسع برادلي في نظرية الاتساق التي يفسر بها الصدق ، وهي النظرية التي ترى أن تعريف الصدق ومعياره انما يرتكزان على كون الفكرة جزءا يتسق مع بقية أجزاء نسق ما ؛ وعنده أن الصدق تتفاوت درجاته ، فكل أحكامنا كاذبة جزئيا من حيث أنه يمكن تصحيحها على ضوء نسق أرحب ، وصادقة جزئيا من حيث انها جميعا تشمل بعض عناصر الحق • ولم يكن يقصد الى انكار أنه في نسق محدود وضع لتحقيق أغراض عادية ، يمكن أن تؤخذ الأحكام على أنها كاذبة أو صادقة كذبا وصدقا مطلقين • ويعرض ب • بلانشارد

ـ وهو من الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين ـ نظرية للاتساق ٠

وهذب **ج ٠ م ٠ ا ٠ ماكتجارت** : (١٨٦٦ ـ ١٩٢٥) الذى كان يقوم بالتدريس فى كيمبردج ، هذب شكلا من أشكال المثالية ليس فيه عقل الهى أعلى أو مطلق ، وانما تتالف الحقيقة من عدد من الأرواح التى تتحد فى انسجام فوق مستوى الحس ، بحيث تكون روح كل كائن انسانى واحدة من هذه الأرواح ٠ وهو يزعم ـ مصطنعا حجة تفصيلية قبلية أساسا ولا تعتمد على شكل من الأشكال على الاعتراف بالسلطة الدينية أو الحدس الدينى ـ يزعم أنه أثبت أن المادة والزمان ، وكذلك كل السمات غير المرضية من التجربة الانسانية ، ليست الا ظاهرا ، وأنه لا وجود فى الحقيقة لغير أرواح يحب بعضها بعضا؛ وأننا خالدون ، وفى نهاية الأمر سوف لا نخبر الأشياء فى الزمان ؛ وسنصل الى ادراك طبيعتنا اللازمانية ، وفى هذا الادراك متعة تفوق أية متعة أخرى يمكن أن نتصورها الآن ٠ وقد أثر كل من **كروتشه** (١٨٦٦ ـ ١٩٥٢) وجنتيلى (١٨٧٥ ـ ١٩٤٤) المثاليين الايطاليين تأثيرا كبيرا وخاصة فى العشرينات من القرن الحاضر ؛ ويعد كروتشه أعظم الكتاب المتفلسفين حظا من التأثير على القرن ... فى موضوعات « الاستطيقا » (علم الجمال) ٠

ونرى مما سبق أن قبول القضية المثالية ضد المادة المستقلة مايزال يفسح مكانا لعدد من الآراء المختلفة ؛ فقد ترتبط بالاعتقاد فى الله كما فعل باركلى ، أو قد تتخذ شكل النزعة الى المطلق أو ضرب من ضروب مذهب التعدد ، بل قد تذهب الى الاعتقاد بأن الأشياء المادية ما هى الا تجريدات من التجربة الانسانية ٠ ويرى بعض المثاليين أن ما نسميه مادة جامدة هو ظاهر عقول منحطة جدا، ... على أى الحالات ظاهر كائنات نفسية من نوع ... كانت تبلغ من الانحطاط درجة لا تسمح ... يطلق عليها اسم « عقول » (وهذا هو مذهب الى هذا المقال ٠ وثانيا : استخدم **لوك** كلمة « نفسانية الكل ») ٠ وهذا الرأى تؤيده **الحجة** القائلة ان مشكلة العلاقة بين جسم الانسان **وعقله** لايمكن حلها الا اذا نظرنا الى الجسم (**أو المخ**) باعتباره ظاهرة للعقل ، وهذا بدوره **قد أفضى** بطبيعته الى النظرية القائلة بأن كل شىء مادى آخر هو أيضا ظاهرة لشىء عقلى ٠

وبينا تزدهر الفلسفة المثالية فى بعض البلاد فان من الصعب أن نجد اليوم فى بريطانيا فلاسفة يلقبون أنفسهم بالمثاليين ؛ نعم ، هناك كثيرون ينكرون الرأى القائل بأنه ينبغى اعتبار الأشياء المادية كائنات توجد مستقلة عن التجربة ، اللهم الا بالمعنى الافتراضى الذى تفهم فيه هذه العبارة ببساطة على أنه فى الظروف الملائمة يمكن أن تظهر هذه الأشياء فى التجربة ٠ وهناك بعض الاتجاهات فى العلم الحديث تعد عند كثير من الناس مؤيدة لهذه النتيجة ؛ لكنه من غير المألوف أن نسمى أمثال هؤلاء المفكرين مثاليين ، لأنهم يختلفون عادة فى جوانب أخرى اختلافا بينا عن الأعضاء التقليديين لهذه المدرسة المثالية ؛ وهم على وجه الخصوص يقيمون نتائجهم عادة على نظرية تجريبية فى المعرفة ، وينبذون الميتافيزيقا ٠ وهناك اسم أكثر شيوعا يطلق على أمثال هؤلاء المفكرين وهو « الظاهريون » ٠

المثل : لكلمة idea تاريخ مزدوج فى الفلسفة باللغة الانجليزية ، بيد أن استعمالها الفلسفى فى كلتا الحالتين لم يكن قط مرتبطا ارتباطا وثيقا بالاستعمال الشائع للكلمة فى الحديث الجارى ؛ فلفظة Idea تعد فى المحل الأول احدى الترجمات المقبولة للكلمة اليونانية التى معناها (مثال) ، ومن ثم فانها ترد عادة فى ترجمة مؤلفات **أفلاطون** أو فى الكتب التى تناقش هذه المؤلفات ٠ وأيا ما كان الأمر ، فان فحص استعمالها فى هذا السياق ينتمى الى دراسة أفلاطون أكثر مما ينتمى

idea استخداما واسع النطاق فى أواخر القرن السابع عشر ، وظلت متداولة فى الاستعمال الفلسفى – على أقل تقدير – فى الأعوام المائة التى تلت ذلك . وكان الكتاب الفرنسيون قد سبق لهم استخدام كلمة idée كثيرا ، وخاصة ديكارت وملبرانش ، وليس من شك فى أن استخدام لوك لكلمة idea مستمد من هذا المصدر .

والواقع أن هذه الكلمة كانت سببا فى كثير جدا من الغموض والخلط فى فلسفة القرن الثامن عشر ، وذهب أحد نقاد تلك الفلسفة المبكرين وهو توماس ريد الى حد القول بأن الأخطاء الكبرى التى وقع فيها لوك وباركلى وهيوم يمكن أن تعزى الى هذا المصدر ، وعلى الأخص أخطاء باركلى ؛ وأنه لولا الغموض الذى أحاط بهذه النقطة الرئيسية ، لكان من الأرجح لبعض مبادئهم ألا تكون جديرة بالذكر . وهذا القول وان يكن متطرفا نوعا ما ، الا أنه لا يخلو من أساس سليم منطقيا .

ومصدر المتاعب هو أن معنى كلمة idea خلال تلك الفترة – اما أنه قد جعل متسعا بصورة غير مرغوب فيها ، واما ترك غير محدد الى حد كبير ، وهذا هو ما حدث فى أغلب الأحيان . ويقول لوك فى تقديمه لهذه الكلمة : « انها لما كانت هى اللفظة التى تصلح – على ما أعتقد – للاشارة الى موضوع التفكير أيا كان ، عندما يفكر الانسان ، فقد استخدمتها للتعبير عن كل ما يراد التعبير عنه بالكلمات الآتية : « وهم » ، « تصور » ، « نوع » ؛ أو كل ما يمكن أن يتجه اليه الذهن أثناء التفكير » . ومن الجلى أن هذه الملاحظة تخلو من كل وضوح ، والواقع الفعلى هو أن لوك يستعمل كلمة Idea بأربع طرائق على الأقل :

١ – يستعملها فى معظم الأحيان بالمعنى الذى يعنيه التعبير الحديث « معطيات الحس » sense-datum – وهو نفسه ليس تعبيرا واضحا – وذلك للاشارة الى «الموضوعات المباشرة» فى التجربة الحسية .

٢ – ويستعملها أيضا حينا بعد حين بمعنى « صورة ذهنية » ، وخاصة فى مناقشاته عن الخيال والذاكرة .

٣ – يتحدث لوك فى معظم الأحيان عن « المدركات العقلية » باعتبارها أفكارا Ideas فمثلا أن تكون لدينا « فكرة » البياض معناه أننا نعرف ما تعنيه كلمة أبيض ، أى أن يكون لدينا تصور عقلى لذلك اللون . ويستطيع المرء أن يقول بعبارة أخرى ان كلمة « فكرة » تشير أحيانا عند لوك الى « معنى كلمة ما » .

٤ – ويبدو أحيانا – وبصورة أقل وضوحا – أن لوك يعنى « بالأفكار » ما يجول بذهن الانسان حين « يفكر » أو « يفهم » (أيا كان هذا الذى يجول بالذهن) .

وهكذا يكمن الخطر الأكبر فى مثل هذا الترخص الحر فى استخدام لفظة واحدة ، وذلك بأنه يجعل فى امكان الكاتب مناقشة مسائل تختلف فيما بينها أشد الاختلاف بلغة واحدة ، ومن ثم فان ذلك يغريه دائما أن ينسى الى أى مدى يقوم الاختلاف بينها . وربما كانت أشد النتائج الناشئة ضررا بالنسبة لما نحن الآن بصدده ، أنه من لوك حتى هيوم لم تتحدد التفرقة بصورة واضحة بين « الادراك الحسى » و « التفكير » و « الفهم » و « التخيل » أو حتى « الاعتقاد » . وبتعبير أدق ، كان ثمة ميل مستمر الى أن يستوعب الادراك الحسى كل تلك العمليات . وبذلك تفسد منذ البداية أية محاولة لتحليلها . وقد حاول هيوم حقا أن يعمل على تحسين الموقف – الى حد ما – بتمييز الأفكار عن « الانطباعات » – وكان يقصد بالكلمة الأخيرة الاشارة المنفصلة الى معطيات الحس الفعلية أو الاحساسات : إذ أنه لما كان هيوم قد ذهب الى أن الأفكار

« تشبه » الانطباعات ولا تختلف عنها الا من حيث « القوة والوضوح » ، فان تحليلاته – التي جاءت بعدئذ – للاعتقاد والخيال والتفكير عامة ، مابرحت تحتفظ بالادراك الحسي نموذجا لها غير ملائم لكنها تنطوي عليه ·

وأيا كان الأمر ، فان موقف باركلي يختلف الى حد ما ؛ اذ أنه قد قبل لفظة « فكرة » على أنها مألوفة في الكتابة الفلسفية فلم يقدم تفسيرا أيا كان لمعناها ، بل انه ليمضي في سبيله في ثقة تامة لا مبرر لها ، وكأن الكلمة واضحة تمام الوضوح ، مفهومة أحسن الفهم ؛ فتراه يستعمل هذه الكلمة من حين الى آخر بكل المعاني المتباينة التي استعملها فيها لوك ، فيتعرض بذلك لكل ما ينجم عن ذلك من عبارات ملتوية ، وخاصة بالنسبة للتفكير والفهم · بيد أن هناك شيئا أهم في حالته وهو ذلك الغموض الاضافي الذي يكتنف معنى من تلك المعاني خاصة ، وهو المعنى الأول منها الذي ذكرناه آنفا ؛ فقد أراد باركلي أن يدمج الدعوى الأنطولوجية القائلة بأنه لا توجد الا « أرواح » و « أفكار » ، وأن وجود الشيء هو أن يدرك أو أن يدرك esse est percipere esse est percipi أقول أنه أراد أن يدمج تلك الدعوى بالدعوى القائلة بأن هذه النظرية ليست في حقيقتها أكثر من توضيح للاعتقادات التي يصل اليها الانسان بذوقه الفطري ؛ ففي الوقت الذي أراد فيه أن يقدم نظرية ميتافيزيقية ، كان يريد أيضا أن يقول ان تلك النظرية كانت «فعلا» موضع اعتقاد من الناس عامة · ويبدو أنه قد نجح في ذلك – كما يقول ريد – بفضل استعماله المزدوج – أو هو الاستعمال المرن على أي حال – للمبدأ القائل «بأننا لا ندرك الا أفكارا» · ذلك أنه بالنظر الى المعنى غير المحدد لكلمة « فكرة » ، فانه قادر في بعض الأحيان على اعتبار هذا المبدأ كأنما هو تحصيل حاصل ، فالأفكار ليست الا « الأشياء التي ندركها » ؛ ولكنه يؤكد في أحيان أخرى أن الأفكار عبارة عن « كيانات ذهنية » و « أنه لا وجود لها بدون العقل » ، فاذا جمع هذا الى ذاك ، يمكن أن يبدو أنه قد أثبت أن الأشياء التي ندركها لا توجد الا « في عقل ما » · على أنه يكون اجحافا منا – بالنسبة لدقة المناقشة التي يسوقها باركلي – اذا قلنا ما يوحي بأنها تقوم على مثل هذه المناورة البسيطة ؛ ومهما يكن من أمر ، فان هذا الغموض المستتر ربما فسر لنا اقتناع باركلي العجيب بأن نظرياته المثيرة صحيحة « صحة تدركها البداهة » ، وأنها تكاد لا تكون في حاجة الى حجة تؤيدها · وربما كان استخدامه لكلمة « فكرة » في كتاباته هو الذي يحتاج الى تمحيص نقدي ، قبل أن يحتاج الى مثل هذا التمحيص النقدي استخدام غيره لها ·

المحسوس : انظر معطيات الحس

مدرك عقلي : انظر المثل ، والتصورية ، والكليات ·

مذهب الالزام الخلقي : هو الموقف الذي يعد الواجب حقيقة أساسية لفهم الفكر الأخلاقي ؛ وقد عد أصحاب مذهب الالزام معارضين على وجه الخصوص للنفعيين ، وهم الذين يرون أن مصدر ما تتصف به الافعال من الزام هو مما تتصف به النتائج التي سيحققها الفعل من خير · وأبرز أمثلة القائلين بمذهب الالزام في الجدل الأخلاقي المعاصر برتشارد وروس والمدرسة الحدسية ، وكلمة مذهب الالزام « deontology » مستمدة من كلمة يونانية هي « deon » ومعناها « الزامي » على وجه التقريب ·

المذهب البرجماتي : كانت كلمة «برجماتية» قليلة الاستعمال في اللغة الانجليزية ، ولم تكن مستعملة على الاطلاق في سياق الحديث الفلسفي حتى أدخلها الفيلسوف الأمريكي تش·س· بيرس في عام ١٨٧٨ على أنها اسم لقاعدة منطقية تقصد الى تحديد معنى الكلمات التي صاغها·ولقد وضع

بيرس القاعدة فى كلماته الخاصة فقال : « انظر أى الآثار التى يمكن – تصورا – أن تكون ذات نتيجة عملية ، والتى نتصور أنها آثار تترتب على الشىء الذى هو موضوع ادراكنا ، فعندئذ يكون ادراكنا عن هذه الآثار هو كل ادراكنا عن الشىء» . وكذلك قال بيرس فى موضع آخر ، ان البرجماتية هى « النظرية القائلة بأن الفكرة – وهى الفحوى العقلى للكلمة أو لأى تعبير آخر – انما تنحصر فيما نتصوره لها من أثر على مسلك الحياة ؛ اذ بديهى أن ماليس ينتج عن التجربة يستحيل أن يكون ذا أثر مباشر على السلوك ، وعلى ذلك فاذا استطعنا أن نعرف بدقة جميع ظواهر التجربة الممكن حدوثها ، والتى تترتب على اثباتنا أو على انكارنا لفكرة ما ، استطعنا بذلك أن نحصل على تعريف كامل للفكرة ، لأنه محال أن يكون فى مضمونها شىء أكثر من تلك الظواهر التجريبية» . وعلى ذلك فاذا أردنا أن نعرف معنى كلمة «صلب» ، وجب علينا أن ندخل فى اعتبارنا الظاهرة التجريبية المتضمنة فى قولنا عن شىء ما انه «صلب» ، من قبيل أنه يخدش معظم الأشياء وينخدش بقليل من الأشياء ، فيكون هذا جزءا من معنى « صلب » . وليس ثمة شك فى أن هذا المذهب له نتائج هامة، كما أن بيرس قد أراد أن تكون له مثل هذه النتائج ؛ من ذلك مثلا النتيجة القائلة بأن « كل قضية من قضايا الميتافيزيقا الوجودية تقريبا تكون اما استحالة صريحة أو لغوا خاليا من المعنى » . على أنه من الأهمية بمكان أن نقرر أن بيرس قد أخذ كلمة « برجماتية » على أنها اسم لقاعدة خاصة بتوضيح معانى الكلمات ولم يتخذها على أنها موقف فلسفى كامل ، فلما كان بيرس شديد الحرص على صياغة مصطلحات فنية ، فقد كانت نظرته الى مصطلح « البرجماتية » لا تزيد على نظرته الى أى مصطلح آخر من مصطلحاته التى ابتكرها . وفوق كل شىء ، فان الذى لا شك فيه أن بيرس لم يقدم قاعدته البرجماتية لأن تكون نظرية فى الصدق بل فى المعنى ؛ وبدا له واضحا أن الصدق انما يكون فى المطابقة بين الجملة من جهة والواقعة الخارجية من جهة أخرى .

ولكن سرعان ما استعار فلاسفة آخرون كلمة «البرجماتية» وأعطوها معانى جديدة غامضة ، حتى لقدكتب بيرس يقول انه لكى يخدم الغرض الدقيق الذى من أجله صاغ مصطلحه الأصلى ، فهو يود أن يعلن مولد كلمة أخرى هى « البرجماتيكية » التى فيها من القبح ما ينجيها من أيدى الخاطفين . وكان الفلاسفة الأول الذين استعاروا فكرة البرجماتية وشوهوها هم **وليم جيمس ، ف . ك . س . شيلر ، وجون ديوى** ؛ والجانب المشترك بين هؤلاء جميعا هو أولا وقبل كل شىء نظرية الصدق التى عدت منذ ذلك الحين جوهر البرجماتية ؛ فلقد قال جيمس فى كتابه عن « البرجماتية » « ان الأفكار تصبح صادقة بمقدار ما تساعدنا فى الوصول الى علاقات مرضية مع أجزاء خبرتنا الأخرى » ، وان الصادق اسم يطلق على أى شىء يتبين أنه صالح فى مجال الاعتقاد . واذا حاولنا أن نبحث عن العلاقة بين هذا الرأى ورأى بيرس فربما وجدناها فى العبارة التالية : « البرجماتية .. تسأل سؤالها المعتاد : افرض أن فكرة أو اعتقادا يوصف بالصدق ، فما الذى يترتب عليه من نتائج عملية فى حياتنا الفعلية ؟ كيف يتحقق الصدق ؟ أى الخبرات تكون مختلفة عن تلك التى تنشأ اذا ما كان الاعتقاد باطلا ؟ ما هى باختصار قيمة الصدق الفورية ، اذا أردنا أن نسوقها فى كلمات دالة على خبرة ؟ » . وهنا نجد أن المشابهة السطحية مع كلمات بيرس واضحة بيد أن الموقف مختلف تمام الاختلاف ، فالمذهب القائل بأن معنى الفرض يمكن أن يحدد بالنظر الى نتائجه التجريبية يتعارض مع المذهب القائل بأن الصادق هو الصالح فى مجال الاعتقاد ، وهو قول ينتهى الى النتيجة القائلة بأن الصادق هو ماله نتائج تجريبية طيبة .

ولقد اتصلت فكرة البرجماتية – على نحو

خاص ـ بهذه النظرية عن الصـــدق التى تدين بوجودها ـ الى حد ما ـ الى **الجدلات التى قامت** بين جيمس وديوى وشيلر من ناحية وبين رسل من ناحيـــة أخرى • ويدور هجوم رسل على أن البرجماتيين قد خلطوا بين معنى « الصـــدق » وبين القاعدة التى يمكننا أن نستخدمها لتحديد ما اذا كان الاعتقاد صحيحا ، وهو خلط أدى بهم الى التســـليم بموقف لاعقلى • ومن أهم مقالاته اثنتان هما : « البرجماتية » و « فكرة الصدق عند جيمس » ، وقد نشرتا فى كتابه « مقالات فلسـفية » ؛ وكان من نتيجة هجمات رســـل ـ الى حد كبير ـ أن ديوى نبذ استعمال كلمة « صادق » وزعم أنه يمكن أن نستبدل بها فكرة « جواز القبول » •

وهناك وراء هـــذا الرأى عن الصدق يقع اقتناع جيمس وشيلر بأن كل شىء ـ بما فى ذلك الفكر ـ لابد أن يفهم فى ضوء الغرض الانسانى ؛ فالأفكار ما هى الا أدوات تحاول الكائنات البشرية بوساطتها أن تنجز ما تصبو اليـــه من غايات ، كما انه يجب أن يحكم عليها بمدى كفايتها فى خدمة هذه الغايات ؛ وعلى ذلك فالعقائد هى بمثابة أدوات نعالج بها الخبرة ، ويجب أن يحكم عليها على هـــذا الأســـاس ؛ ومن ثم فقـــد أصبحت « البرجماتية » اســـما لأى موقف يؤكد أهمية النتائج من حيث انها اختبار لصلاحية الأفكار • وانه على الرغم من أنه لا يزال هناك فلاســـفة كثيرون يعترفون بدين كبير نحو كل من بيرس وجيمس وديوى ، الا أن قليلين هم الذين ينظرون الى « البرجماتية » على أنها اسم لموقف فلسفى حى ؛ وليس ثمة شك فى أن المعنى الذى ابتكره بيرس وأعطاه لكلمة « البرجماتية » قد أصبح الآن غير مأخوذ به الا فى المناقشة التاريخية الخاصة ببيرس •

مذهب حـرية الارادة : هو المذهب الذى يحاول الدفاع عن حـرية الارادة والمسئولية عن الفعل بانكاره مبدأ **الحتمية** . فى بعض مجالات النشاط الانسانى على الأقل • وليس من اليسير تقرير هذه القضية بطريقة ايجابية ؛ فلو قيل ان الافعال الانسانية لا علة لها ، فقد يبدو أنها تعزى الى المصادفة البحتة . وفى هذه الحالة يكون من العبث القاء التبعة على الفاعل ؛ فاذا كان لابد من أن نكون مسئولين عن أعمالنا ، فقد يبدو أنه ينبغى أن تتولد هذه الأفعال عن خلقنا • وانه لمن اليسير حقا ـ فى معظم الأحيان ـ أن نتنبأ بأفعال الناس الذين نعرفهم جيدا على أساس ما يميزهم من خلق ، ولا يؤخـذ ذلك ذريعة للتقليل من مسئوليتهم ؛ غير أننا لو قلنا ان الفعل يتحدد بوساطة الخلق ، فاننا لسنا مسئولين عن خلقنا الموروث أو عن البيئة التى نقوم بتعديل هـــذا الخلق • وهكذا يواجه صاحب نزعة حرية الارادة مشكلة مزدوجة ، اذ عليه أن يبرر رفضه للنزعة الحتمية ، فاذا رفضها لم يجد تفسيرا واضحا للعقل يحل محلها بحيث يحتفظ بالمسئولية • والواقع أنه مما جرت عليه عادة أصحاب هذا المذهب أن يستخدموا مثل هـــذه العبارة : « فعل الارادة الخلاق » ، ولكنه ليس من الواضح أن استخدام مثل هذا التعبير يمكن أن يقوم بأكثر من تأكيد الاختيار دون تفسيره •

مذهب الحلول : هو المذهب القائل بأن كل شىء الهى ، وأن الله والطبيعة حقيقة واحـــدة • والغالب أن نجد مذهب الحلول أداة تعبير شعرى أكثر مما نجده نتيجة برهان فلسفى ، والاستثناء الكبير هنا هو **سبينوزا** ، فان تعريفه الأولى للجوهر يؤدى بالضرورة الى النتيجة القائلة بأنه لا يمكن أن يكون هنـــاك الا جوهر واحـــد ، وأنه يجب أن يكون لامتناهيا ، ذلك لأنه لا يمكن أن يوجد غير ذاته شىء آخر يحده ويجعله بالتالى متناهيا • وتعريف ســـبينوزا لله ـ الذى يتبع التعريفات التقليدية ـ يجعل الله ذا صفات لامتناهية ، ولكن الكائن الأوحد ذا الصفات اللامتناهية هو الجوهر الواحـــد الذى هو الطبيعة ، ومن ثم فان الله

[illegible]
والطبيعة حقيقة واحدة . وتاريخ شهرة سبينوزا يوضح الطريق المحفوف بالخطر الذى يسلكه القائل بالحلول ؛ فمن وجهة المؤله يبدو القائل بمذهب الحلول شخصا يرد الله الى الطبيعة وبذلك يكون ملحدا فى جوهره ، ومن وجهة نظر الشاك يعد القائل بمذهب الحلول آخذا بنظرة دينية نحو الطبيعة لا ترتكز على أساس يضمن سلامتها حتى ليبدو مؤلها مستترا . والمذاهب الميتافيزيقية التى تزعم أن الكون وحدة كما فى **المذهب المثالى** تتجه كلها نحو مذهب الحلول ؛ ذلك لأن الكون عندئذ يكون شيئا أكثر من أى جزء من **أجزائه** المتناهية ولا يمكن أن يكون هناك اله متميز منه ، ولذا يظن أن انهيار مثل هذه المذاهب الميتافيزيقية قد يحرم مذهب الحلول العقلى من دعامته الوحيدة .

مذهب الذاتية : شأن أغلب المصطلحات التى تشير بها الى مذاهب ، نجد أن مصطلح « مذهب الذاتية » يستخدم فى الفلسفة استخداما شديد الغموض وبعيد عن الدقة ؛ وعلى وجه التقريب يقال عن رأى انه ذاتى اذا ذهب الى أن صدق مجموعة ما من العبارات يقوم على الحالة العقلية أو على استجابات الشخص الذى يصوغ العبارة . وهكذا يذهب الذاتى فى مبحثى **الأخلاق والجمال** الى أننا اذ نقول عن شىء ما انه خير أو جميل ، معناه أن نقول شيئا ما عن استجابة الشخص القائل بالنسبة الى ذلك الشىء ، فقد يكون ذلك الشىء باعثا عنده لشعور خاص باللذة ، دون أن نقول شيئا عن خواص الشىء «الموضوعية» . ومن الضرورى أن نميز مثل هذه النظرة الذاتية من النظرية التعبيرية (الموجودة على سبيل المثال فى كتاب آير (اللغة والصدق والمنطق ») ، والتى تذهب الى أننا عندما نقول عن شىء انه خير فاننا بذلك لا نصوغ عبارة عن استجاباتنا للشىء ، بل نستجيب بوساطة هذه العبارة للشىء فى كلمات ، على نحو شبيه من الناحية المنطقية بالحالة التى نستجيب فيها بالهتاف أو بالقاء قبعاتنا فى الهواء . والرأى القائل بأن ما هو مدرك يوجد فحسب

[illegible]
حينما يكون مدركا وبسبب ادراكه ، وهو الرأى الذى يعبر عنه **باركلى بقوله** « الوجود ادراك » ، يسمى كذلك مذهب الذاتية أو **مذهب المثالية** الذاتية . ومثل هؤلاء الذاتيين يقيمون اعتقادهم فى الغالب على وقوع الخداع الحسى ، وعلى نظريات العلم الفيزيقية والفسيولوجية التى مؤداها أن الألوان والأصوات والروائح .. الخ انما توجد فحسب « فى العقل » وليس فى العالم الطبيعى . على أن كلمة « ذاتى » لا تستخدم دائما بمعان فلسفية ، فقد يسمى الألم فى الطب ذاتيا اذا لم يكن له أساس فيزيقى وكان المريض هو الذى اقنع نفسه بوجوده بطريقة وهمية .

مذهب الشك : مذهب ينظر الى امكانيات المعرفة على أنها محدودة ، ويذهب فى احدى صوره الى أن هنالك أشياء لا يمكن من حيث المبدأ أن تعرف على الاطلاق ، وفى صورة أخرى الى أن معرفة بعض الأشياء لا يمكن بلوغها الا بصعوبة ومع بعض التحوطات ، وفى هذه الصورة الثانية يزودنا المذهب بخطة منهجية للتحفظ والاحاطة فى تكوين المعتقدات . ونقيض مذهب الشك هو مذهب اليقين ، وتميز الأنواع المختلفة من مذهب الشك عن طريقين أساسيين : اما بالرجوع الى مناهج البحث التى يوضع الاعتماد عليها موضع التشكك ، واما بالرجوع الى نوع الموضوعات التى يوضع العلم بها موضع الشك . وربما كان الشك فى المناهج عاما على أساس أنه لا يوجد طريق واحد معصوم من الخطأ فى الحصول على المعرفة ، وأن المناهج جميعا قد فشلت فى وقت أو فى آخر . بيد أن مذهب الشك فى المناهج هو فى الأعم الأغلب مذهب يصب الشك على منهج دون آخر ، ويقلل من شأن أحد مصادر المعرفة المركون اليها لصالح مصدر آخر . وكانت المقابلة تقام بين العقل والخبرة الحسية ليعارض كل منهما الآخر ، ولكنهما يعودان فيلتقيان معا ليكونا موضع دفاع ضد ادعاءات السلطة الموثوق فيها بغير بحث ، وضد الوحى والحدس . ومن ناحية أخرى أعرب المدافعون

عن الايمان من أمثال **بسكال** عن مذهب متطرف فى الشك حول قدرة العقل فى الوصول الى الصدق الدينى • وهكذا تكون **الرشدية** التى تميز الحق الطبيعى الذى يصل اليه العقل من الحق اللاطبيعى الذى هو وراء ادراك العقل ، تكون مذهبا ذا معنيين ؛ فقد يكون معناها اعتقادا مخلصا بأن العقل البشرى لا يستطيع بغير معين خارجى أن يكتسب المعرفة الدينية ، كما قد يكون معناها سخرية يقصد بها أنه مادام العقل غير قادر على اكتساب مثل هذه المعرفة فانه لا يمكن اكتسابها على الاطلاق •

على أن الأكثر شيوعا أن تعرف الأنواع الخاصة والمحددة من مختلف الاتجاهات فى مذهب الشك على أساس الموضوعات التى يقال عنها انها غير قابلة لأن تعرف ؛ ولقد استخدمت طرق الحجاج الشكية لانكار قدرتنا على الحصول على معرفة بأى أمر من أمور الواقع التجريبى ، وبعالم الأشياء المادية الخارجى ، وبعقول الآخرين ، وبالماضى ، وبالمستقبل ، وبالطبيعة من حيث هى كل،وبالقيم، وبأى موضوع من موضوعات التأمل الدينى أو الميتافيزيقى التى تكمن وراء الخبرة الحسية • ومذهب الشك فى الموضوعات له ثلاثة مستويات أو مراتب ؛ فالشك قد يسلم بأن الأشياء التى هى موضوع البحث موجودة ، ولكنه ينكر قدرتنا على أن نعرف عنها شيئا أكثر من ذلك ؛ وموقف كانت من الأشياء فى ذاتها انما هو موقف شكى بهذا المعنى ، وكذلك الموقف الذى يتخذه الشاك الاستقرائى فيما يتعلق بقوانين الطبيعة • وثانيا أن الشاك قد يزعم أن الأشياء التى هى موضوع البحث لا توجد فى الواقع ؛ كما فى موقف الشاك الدينى العادى فيما يتعلق بالله ، وموقف الشاك الأخلاقى فيما يتعلق بنظام القيم ، وموقف كثير من الفلاسفة فيما يتعلق بالروح من حيث هى جوهر خالد • وأخيرا قد يزعم الشاك أن الأشياء التى هى موضع البحث محال أن توجد ، وأن المعرفة التى هى من النوع الذى يشك فيه تكون لذلك السبب غير ذات موضوع منطقيا ، ومن هذا القبيل موقف **باركلى** تجاه الجوهر المادى ، وموقف **هيوم** بازاء الروابط الداخلية أو الحقيقية بين الأحداث •

ويندر دائما أن يوجد مذهب الشك الكلى أو العام ، فمعظم الشكاك يكونون أنصارا لمنهج دون سائر المناهج ، أو لضرب من الأشياء التى يمكن معرفتها دون سائر الضروب • وثمة مبررات قوية تسوغ أن يكون مذهب الشك فى صورته العامة ضربا من الاسراف فى الجدل ؛ فأولا هو مذهب يكتنفه جو من المفارقة واضح اذ يبدو من قبيل التناقض الذاتى أن نقول انه لا يمكن معرفة شىء على الاطلاق ، ذلك لأننا لكى نؤكد ذلك معناه أننا نفترض على الأقل جزءا واحدا من المعرفة وهو صدق مبدأ الشك نفسه • ولقد كان ذلك واضحا لدى بيرون — فيلسوف الشك الأول — الذى انتهى الى أن المبدأ يمكن اتخاذه على سبيل تلمس الحقيقة ، واعتباره نوعا من المناورة التى يراد بها اضعاف الخصوم • وتبعا لنظرية **رسل** فى الأنماط فان مذهب الشك العام طالما أنه يرتد على نفسه ، فليس فى مقدورنا أن نصوغه فى صيغة ذات دلالة • ويمكن بصفة عامة اقامة البرهان على أنه اذا كنا نقيم شكنا على أساس معقول فيجب أن يكون لدينا شىء ما لا نشك فيه ، والحجة المألوفة التى تقال تأييدا للشك هى مكابدتنا للاخفاق أو هى امكان أن نخفق فى دعوانا بقدرتنا على تحصيل المعرفة ؛ وان الاخفاق ليكشف عن نفسه خلال التناقض ، ولكى نعترف بذلك ينبغى أن تكون على علم بأن العبارات المتناقضة موجودة وأن قانون التناقض صحيح • وعلاوة على ماتقدم ، فان تجربة الفشل الماضية فى أحد ضروب التفكير انما يكون معناها أننا نثق بالحصول على المعرفة الصحيحة فى المستقبل اذا ما افترضنا معقولية الدليل الاستقرائى ، وانه لمن المتصور أن يأخذ الانسان بمذهب فى الشك الكامل وذلك برفضه أية معرفة على الاطلاق ، أما ما لا يستطيع أن يفعله فهو أن يدافع دفاعا عقليا عن طريقته فى الشك •

بدأ مذهب الشك من حيث هو فلسفة بيرون (حوالى ٣٠٠ ق ٠ م) على نفس النحو الذى كانت تعاود فيه هذه الفلسفة الى الظهور آنا بعد آن ، من حيث انها تعبير عن السخط على الفوضى العقلية الناتجة عن الصراع بين المذاهب القطعية ٠ ولقد كانت الفلسفة عند بيرون فنا عمليا يستهدف التجرد وراحة العقل ، وما كان لهذا الهدف أن يتحقق الا بنبذنا البحث عن الحقيقة بحثا لا مندوحة لنا عن الخذلان فيه ٠ ومعظم الحجج التى يمكن تصور قيامها على مذهب الشك انما نجدها فى تفكير الشكاك اليونانيين مثل تلك التى أثبتها سكستوس أمبريكوس ، ولقد أورد اينسبديموس عشر « استعارت » فصل فيها مسوغات الشك فى سلامة الادراك الحسى ، أما «استعارات» أجريبا الخمس فهى أحسن حبكا وأبعد أثرا ؛ ففضلا عن طبيعة الادراك الحسى الذاتية أو النسبية ، ذكر الوقوع فى الدور الى ما لانهاية عند اقامة البراهين، وهى مغالطة بسطها كارنيادس ، كما ذكر صراع الآراء بين الناس ، وضرورة الصفة الافتراضية لجميع المقدمات الأولى ، ودائرية القياس المنطقى التى أكدها **ج ٠ س ٠ مل** فيما بعد ٠ ويستنتج بعض الشكاك من أمثال أرقاسيلاوس أنه مادام اليقين لا يمكن الحصول عليه فان الناس يجب أن يتصرفوا بناء على الاحتمال ، كما اقترح كارنيادس أن يكون اتساق العقائد بمثابة مقياس للصدق ، وأنه كلما كانت عقائد الفرد أكثر اتساقا كانت مسوغات الثقة فيها أكبر ٠ ومنذ عصر **الشكاك** اليونان (من القرن الرابع الى القرن الثانى قبل الميلاد)،ومذهب الشك يعود الىالظهور فى تاريخ الفكر آنا بعد آن ٠ وفى كتاب **أبيلارد** « نعم ولا » ، وهو مجموعة من آراء « الآباء » المتناقضة فى نقاط حول المذهب الدينى ، قدم أبيلارد منهجا شكيا استخدمه **كانت** فى عرض المتناقضات عندما حاول أن يبرهن على استحالة الميتافيزيقا ذات النتائج الايجابية ٠ ولقد مهد مناطقة عصر النهضة من ذوى النزعات المضادة للأرسطية وللاسكولائية ، مهدوا الطريق لشكاك القرن السادس عشر ممن كانوا أكثر تطرفا فى شكهم ، وكان ممثلهم البارز هو مونتانى ٠ على أن **هيوم** هو أكثر الشكاك المحدثين نفاذا وشمولا ، فلقد برهن على أن اعتقادنا فى الأجسام والعقول والأسباب يقوم لا على العقل ولا على الحواس بل على اعمال الخيال ، الذى أنشىء بطبيعته ليكون بناء متسقا من سيال الانطباعات الحسية غير المنظمة ، والتى هى ــ قبل ذلك التكوين المتسق ــ كل ما نعرفه معرفة حقيقية ٠ على أن ما يعنيه هيوم مبهم ومقلقل الى درجة تبرر ما قيل عنه من أنه لم يكن شاكا على الاطلاق ، بل هو أقرب الى أن يكون مدافعا عن « الاعتقاد الطبيعى » ضد معايير المعرفة الصارمة صرامة لا يتطلبها الموقف ٠

ويتفق هذا التفسير مع المذهب المستمد من **ج ٠ أ ٠ مور ومن ريد** من قبل ، والذى يبرهن على أن معتقدات الحس المشترك «الادراك الفطرى» تستحق ثقتنا أكثر مما تستحقها أدلة الفلاسفة الشكاك ، وعلى أن مذهب الشك الفلسفى لا يصدر عن أمانة ، أو على أفضل الفروض « منهجى » من حيث انه «طريقة» لالقاء الضوء على مبادىء المعرفة ومعاييرها التى تؤخذ فى العادة مأخذ التسليم ٠ وعند أتباع **فتجنشتين** أن مذهب الشك الفلسفى علامة على الفوضى والتخبط الذهنى ، ودلالة على أن اللغة قد أسىء فهمها وأنها قد استخدمت استخداما خاطئا ٠ ولقدذهب هؤلاء الى أننا ما علينا سوى أن نتعلم ما تعنيه « المعرفة » و « اليقين » عندما نسمعهما مستعملتين فيما له علاقة بالموضوعات المادية ، وبالأحداثالماضية ، وبمشاعر الآخرين وما الى ذلك ، وانه لما لا معنى له أن نبحث فيما اذا كانت هذه الحالات النموذجية أمثلة حقيقية للمعرفة واليقين ٠

ولقد اقترح كل من **وزدم وآير** أن مشكلات نظرية المعرفة ذات نمط مميز ، وأنها تنشأ عادة على صورة شكية ؛ ففى كل حالة يوجد صراع ظاهر بين (١) ما لدينا من شواهد ، وهو يعطى

لنا أو يعرف مباشرة (الانطباعات الحسية ، الأحداث الراهنة ، كلمات وأفعال الآخرين ، الحوادث الجزئية) • (٢) ما نزعم أننا نعرفه (الأشياء المادية ، الأحداث الماضية ، مشاعر الآخرين ، قوانين الطبيعة) • (٣) حقيقة كون ما نزعم أننا نعرفه يجاوز منطقيا الشواهد التى تؤيده • فأما نظريات الشك فتقول انه ينبغى علينا أن نتخلى عن دعاوانا فى المعرفة (٢) لكن ثمة سبلا أقل فداحة من ذلك لنتخلص بها من المشكلة ، فهناك نظريات السببية والاستدلال بالتمثيل التى تزيل المفارقة (بين ما لدينا من الشواهد وبين ما تذهب اليه دعاوانا فى المعرفة) باللجوء الى مبادىء من شأنها أن تضمن الاستدلال من الشواهد التى لدينا الى النتائج التى هى — منطقيا — مختلفة عن الشواهد • وأما نظريات الرد مثل **مذهب الظواهر** فتنكر (٣) ، وهناك النظريات الحدسية مثل الواقعية الساذجة التى تنكر أننا منحصرون فى الشواهد التى تشير اليها (١) ؛ ومذهب الشك بالنسبة لكثير من الفلاسفة ليس بذى أهمية كبيرة من حيث كونه نظرية فلسفية ، وما يقصد اليه هو أن يجعلنا على علم بما هو متضمن فيما نزعم أننا نعرفه ، وربما هو بفعله هذا يجعل تلك المزاعم أكثر أمنا •

المذهب الطبيعى : هذه اللفظة Naturalism شأنها فى ذلك شأن معظم الكلمات التى تنتهى بالمقطع "Ism" والتى تستخدم لتسمية نمط من أنماط المواقف الفلسفية ، ليس لها الا معنى غامض مهوش ، أو طائفة من المعانى • فيقال على فيلسوف انه طبيعى — بمعنى أكثر اتساعا — اذا كان يعد مجموع الأشياء التى نسميها « طبيعة » والتى تدرسها العلوم الطبيعية مجموعا للأشياء كلها أيا كانت ، واذا كان ينكر حاجتنا الى أية تصورات لما هو طبيعى على أساس ما هو فوق الطبيعة • فالعادة فى مثل هذا الفيلسوف أن يعتقد أن أى رجوع الى اله ، أو الى عالم للقيم ، أو الى العقل باعتباره شيئا يزيد على كونه ظاهرة طبيعية — أمر غير مشروع • أما بالنسبة لمفكرى القرن التاسع عشر من أمثال ت • هـ • هكسلى، فقد تضمن المذهب الطبيعى خاصة اعتقادا بأن الحياة والفكر يمكن تفسيرهما تفسيرا كاملا — من حيث المبدأ — على أنهما نشآ عن المادة بطريق التطور • والمذهب الطبيعى فى الأخلاق هو الرأى القائل بأن الجمل التى تقال عن الصواب والخطأ وعن الخير والشر فى الأشياء ، هى جمل عن العالم الطبيعى وليست عن قيم خاصة تتجاوز نطاق العلم ؛ وهكذا قد يذهب الفيلسوف الطبيعى الى أن قولنا ان شيئا ما خير معناه قولنا انه قد يشبع رغبتنا ، وهذه عبارة من الممكن اختبارها علميا • غير أن ج • ا • مور فى كتابه «أصول الأخلاق» ، وسع — لسوء الحظ — من فكرة المذهب الطبيعى لأغراضه الخاصة ، حتى لقد أصبح كل من يحاول تعريف المفاهيم الأخلاقية على أساس المفاهيم التى ليست أخلاقية بالذات ، مقترفا « للمغالطة الطبيعية » ؛ وهكذا فانه حتى أولئك الذين يعرفون « الخير » على أنه يعنى « ما يريده الله » — وهو رأى معارض للمذهب الطبيعى تمام المعارضة كما يفهم عادة — قد قال عنهم مور انهم ارتكبوا « المغالطة الطبيعية » • ومن سوء الحظ أن استعمال مور هذا قد انتشر انتشارا واسعا ، حتى لقد فقدت كلمة « المذهب الطبيعى » الآن كل ما كان لها من نفع .

مذهب الظواهر : هو المذهب القائل بأن المعرفة الانسانية مقصورة على الظواهر الماثلة أمام الحواس ، أو — بمعنى أقل تحديدا — أن الظواهر هى الأساس النهائى لكل معرفتنا • وله صورتان رئيسيتان : الأولى عبارة عن نظرية عامة فى المعرفة ، والثانية ، وهى الأكثر شيوعا فى الوقت الحاضر ، عبارة عن نظرية فى الادراك الحسى • (١) ومذهب الظواهر من حيث هو نظرية عامة فى المعرفة يرى أننا لا نعرف الا ما يقع لنا فى الخبرة الحسية ، كما ينكر — بكثير أو قليل من الصرامة — صحة الاستدلالات التى نستدل عليها من أشياء

تقع خارجها • ويزعم أحد المذاهب ويسمى أحيانا باللاأدرية ، أننا على الرغم من عدم مقدرتنا على استدلال خاصية ما يقع خارج خبرتنا الحسية ، فان فى مستطاعنا على الأقل أن نستدل أن هناك شيئا ما خارجها ؛ « فالشيء فى ذاته » عند كانت و « اللامشروط » عند هاملتون و « الممتنع على المعرفة » عند سبنسر كلها نتائج لهذا الضرب من التفكير • وينفر بعض الفلاسفة نفورا له مايسوغه من افتراض أننا نستطيع أن نعرف أن هناك شيئا ما يقع وراء حدود المعرفة الممكنة ، ويصرون على أنه لا يوجد شيء على الاطلاق وراء الظواهر الماثلة أمام حواسنا ؛ وهذا الرأى ــ الذى يسمى أحيانا بمذهب الاحساس ــ تمثله مذاهب هيوم ، ج • س • مل ، ورسل تمثيلا قويا ، ولو أن كلا من هيوم ومل لم يكن قانعا بمحاولاته فى تفسير العقل الملاحظ ــ الذى هو الذات القائمة بالخبرة الحسية ــ تفسيرا يحيله هو نفسه الى نوع الظواهر التى تبدو أمامه • ولأن نصف مذهب الظواهر ــ كما يحدث غالبا ــ بأنه الرأى القائل بأننا لا نعرف الأشياء كما هى فى الحقيقة بل كما تبدو لنا فقط ، فهو وصف مضلل لأنه يتضمن القول بوجود أشياء أعلى وفوق الظواهر الماثلة أمامنا ، وهو تضمين يصادر على المطلوب مصادرة تجيء فى صالح مذهب اللاأدرية • (٢) ومذهب الظواهر فى صيغته الحديثة المألوفة ومن حيث هو نظرية فى الادراك الحسى ، قد شرح لأول مرة شرحا واضحا بوساطة ج • س • مل عام ١٨٦٥ ، أما صياغته المحكمة (التى يقول فيها)الشيء المادى امكانية دائمة من الاحساس ــ فلا تقل جودة عن أية صياغة أخرى ؛ ولقد جاءت هذه النقطة فى كثير من التشابه مع ما جاء فى ملاحظة رسل : الشيء هو مجموع ظواهره • ويؤثر المحدثون من أصحاب مذهب الظواهر أن يضعوا مذهبهم فى اصطلاح لغوى بدلا من وضعه فى اصطلاح وجودى ؛ ويقولون ان العبارات التى تقال عن شيء مادى يمكن ردها أو ترجمتها الى عبارات عن معطيات الحس ، وان مضمون اعتقاداتنا كلها عن الأشياء انما يمكن التعبير عنه فى حدود ما يعطى فى الخبرة الحسية مباشرة ؛ والدليل المألوف على هذه النتيجة يبدأ من القول الواضح بأن كل ما نعرفه عن طريق الادراك الحسى لابد أن يكون اما مستنتجا واما غير مستنتج ، وما لم يكن بعضه غير مستنتج فاننا نقع فى الدور الى ما لانهاية • وهذه المعرفة الحسية غير المستنتجة والتى لا يمكن اغفالها هى ــ عند معظم الفلاسفة وان لم تكن كذلك عند جميعهم ــ معرفة الظواهر التى هى معطيات الحس ؛ وذلك هو الأساس المشترك بين كثير من نظريات الادراك الحسى • أما الخاصة التى تميز مذهب الظواهر فى هذه النقطة ، فهى القول بأنه لا يمكن أن يكون هناك استدلال صحيح من الظواهر بحيث يؤدى بنا الى القول بوجود الأشياء المفارقة لعالم الخبرة ، أو بعبارة أخرى الأشياء التى لا تبدو لنا والتى ــ من أجل هذا ــ لا نملك عنها معرفة مباشرة ؛ فما الدليل الذى يسوغ لنا أن نعتقد فى أنه يوجد الآن شيء ما غير مرئى على علاقة ما ، كأن يكون سببا مثلا ، بما نلاحظه الآن ؟ ليس لدينا من دليل الا أننا فى الماضى قد لاحظنا فعلا أن مثل هذه الأشياء كانت تقع باطراد على هذه العلاقة بمعطيات الحس ، كالعلاقة القائمة الآن بينها وبين معطياتنا الحاضرة • وانه بطبيعة الحال لمن المستحيل ــ من الناحية المنطقية ــ أن يكون لدينا ذلك الدليل على الأشياء المفارقة لخبرة الحس ، ما دامت تلك الأشياء غير قابلة للملاحظة بحكم تعريفها •

ومهما يكن من أمر ، فان انصار مذهب الظواهر ليسوا من القائلين بمذهب الانحصار فى الذات ؛ فهم لا يؤمنون بأن ليس ثمة شيء فى مستطاعنا أن نعلم بوجوده فيما عدا خبراتنا الحسية الخاصة ، ولكنهم بينما لا يرفضون كل استدلال من معطيات الحس ، تراهم لا يقبلون الا استدلال الاشياء التى يمكن من حيث المبدأ أن تقع فى الخبرة • والأنواع الممكنة للاستدلال ان هى الا ضروب من مط الخبرة حتى نصل منها الى ما يطلق

عليه عدة أسماء ، فهو الاحساسات الممكنة عند (مل) ، وهو الاحساسات بالقوة عند (رسل) ، وهو معطيات الحس الافتراضيـة . وان خبرتنا الواقعية لتبدى لنا من الاطراد ما يكفى لكى نضع قوانين على أسـاس الارتباط بين مختلف أنواع التجارب ؛ فعندما يمثل أمامنا جزء ما من أحد هذه الأنماط المطردة ، فاننا نستطيع ـ على أساس معقول ـ أن نفهم أن ما تبقى من النمط قد أصبح فى مستطاعنا اذا نحن عدلنا شروط الملاحظة بشكل يلائم الموقف (كأن نمد أيدينا أو نفتح أعيننا) ، فخبرتنا ـ رغم تقطعها ـ فيها من اطراد الحدوث ما يكفى لأن يجعلنا نشيد عالما ماديا ، هو كما جاء فى عبارة هيوم « واضح ومتصل » . وهنـاك بعض الاختلاف حـول الوسـيلة التى يجب أن يعبر بها عن هـذه النتيجة ، فرسل يتكلم عن « الاحساسات بالقوة » على أنها موجودات فعلية ـ كمعطيات الحس تماما ـ الا فى عدم وجود الملاحظ الذى يكون على وعى بها ، وأما الآخرون الذين يشعرون بأنه لا يزال فى مثل هـذا القول أثر خفت لكائن مفارق ، بل لا يزال ثمة ما يشير الى وجود كائنات متناقضة فى ذواتها ، فهم يفضلون أن يقولوا بأن ما نستدله هـو صدق القضايا الشرطية .

وهناك ثلاثة خطوط رئيسية للاعتراض على هذه النظرية : أولا يقول المعترضون بأن رد الأشياء الى ظواهرها لا يمكن أبدا أن يتم حتى من حيث المبـدأ ، اما لأننا نحتـاج فى انجازها الى الوسـائل اللفظية ، واما لأن الظواهر المصاحبة للشىء المادى المعين لامتناهية الكثرة ومعقدة . ثانيا : أنه قد قيل ان ترجمة الشىء الى ظواهره مسألة ظاهرية ، لأن المقدمات فى الجمل الشرطية التى تسـوغ فيها تلك الترجمة لابد أن تشـير الى موضوعات مادية مثل الأجسام وأعضاء الحس لدى الملاحظين والظروف المادية للملاحظة . ثالثا : أن كثيرا من عدم الارتياح قد شعر به حتى الفلاسفة الذين يتجهون بميولهم نحو مذهب الظواهر مثل

هـ . هـ . برايس ، وذلك بالنسبة الى الحقيقة القائلة بأن الأشياء المادية غير الملاحظة والتى هى تبعا للنظرية مجرد مجموعات من الامكانيات يكون لها تأثير سببى ؛ اذ كيف يمكن لطائفة من معطيات الحس الممكنة ، هى كل ما يتكون منه الماء الموجود فى قاع بئر ، أن تحدث صوتا حقيقيا عنـدما يصطدم به حجر غير مرئى وبالتالى فهو افتراضى شأنه فى ذلك شأن الماء ؟ وهناك اعتراض أكثر جوهرية من ذلك يبـدأ من نقطة أعمق جذورا بمهاجمة الزعم المشترك بين أنصار مذهب الظواهر وكثير غيرهم من الباحثين فى المعرفة ، وهو أن الأشياء الوحيـدة والمبـاشرة للادراك الحسى هى معطيات الحس .

ومذهب الظواهر له علاقات وثيقة بنظرية الادراك الحسى كما وضعها باركلى ، وهـو الذى بسط مذهب الظواهر من احـدى نواحيه بسطا صريحا ولكنـه فشل فى متابعته ؛ ففى رأيه أن ما نستدل به ليس هو خبراتنا الخاصة الممكنة بل هو خبرات الله الفعلية التى تبدو مفارقة لعـالم خبراتنا مفارقة تامة . ولقد أمكن القول بأن مل اسـتمد نظريته فى الظواهر من دراسـة هيوم للادراك الحسى بأن أحدث تغييرا جوهريا واحدا ، فما اعتبره هيوم وهما تخيليا رآه مل جزءا حقيقيا من البناء الذهنى . ولم يكن رسل بنظريته فى الاحساسات الموجـودة بالقـوة مشايعا لمذهب الظواهر مشايعة تامة ، أما برايس فقد أدى به القول بالفعل السببى الذى تحدثه مجموعات من ممكنات صرف (هى المعطيات الحسية الممكنة لا الفعلية)،أقول ان هذا القول قد أدى به الى الاكثار من مجموعاته فى المعطيات الحسية ، بأن أضاف اليها بقايا شبحية من جوهر لوك وأطلق عليها اسم « المالئات لحيزات المكان » . وأكثر أنصار مذهب الظواهر التزاما لمذهبه وتمسـكا به فى العصر الحاضر هو آير .

ولقـد تقدمت نظـريات العقل فى مذهب

الظواهر ــ بكثير أو قليل من الحماسة والاقناع ــ بفضل هيوم ومل ورسل وآير ، وهى النظريات التى ترى أن العقل مجرد مجموعة مترابطة من الخبرات الفعلية • ولقد بسط **ماخ** وبيرسون فلسفة الظواهر بالنسبة للعلم ، وهى فلسفة تصف الكائنات النظرية فى العلم الطبيعى وصفا صارم المنطق لكنه جذاب (وأعنى بتلك الكائنات الالكترونات والفيروسات •• الخ) ؛ كما أنجز **كارناب** فى كتابه «المنطق والعالم» مذهبا للظواهر كامل التعميم ، وذلك فى شرح تفصيلى صورى رائع رد فيه جهازنا الذهنى كله الى مكوناته الظاهرية الأولية البسيطة

المذهب العقلى : فى استعمال الفلاسفة ، هو ما يميز النظرية الفلسفية حين تزعم أنه عن طريق الاستدلال العقلى الخالص وبغير لجوء الى أية مقدمات تجريبية يمكننا أن نصل الى معرفة جوهرية عن طبيعة العالم ؛ وهناك أيضا استعمال معروف للكلمة تشير فيه الى الرأى القائل بأنه لا يجوز الايمان بخوارق الطبيعة ، وأن الدعاوى الدينية ينبغى أن تختبر بمحك عقلى ؛ بيد أنه فى حالة عدم وجود الدليل الواضح على ما هو نقيض لذلك ، فان المعنى الأول للكلمة هو الذى يجب أن يؤخذ به فى التأليف الفلسفى الحديث ، وبهذا المعنى يستشهد بكل من **ديكارت وليبنتز وسبينوزا** على أنهم أمثلة كلاسية للمذهب العقلى

والمذهب العقلى على النقيض من المذهب **التجريبى** ، وهو المذهب القائل بأن التجربة أساس ضرورى لمعرفتنا كلها ؛ لكن ليس لأى من هذين المصطلحين معنى دقيق ، وعلى ذلك ينبغى لنا أن نتوقع أن التجريبى الخالص لابد أن يزعم أن المعرفة كلها تتطلب مقدمات تجريبية • ولقد قال **ج • س • مل** بهذا الزعم أحيانا ، فعنده أنه حتى القضايا الصادقة فى الرياضة تعميمات تجريبية ؛ بيد أن أكثر التجريبيين قد سلموا بأن القضايا الصادقة فى الرياضة قبلية ، وهؤلاء يظلون فى عداد التجريبيين اذا زعموا أن القضايا الرياضية الصادقة تحليلية ، وأنها صورية بحيث لا تقدم لنا أية معلومات عن طبيعة العالم • ومن ثم فهناك اتجاه الى أن يكون الفيلسوف العقلى هو من يزعم أن لديه معرفة تركيبية قبلية ، وأنه يعرف حقيقة العالم معرفة كلية أو جزئية عن طريق العقل الخالص وحده • أما ليبنتز فهو الذى ينظر اليه فى العادة على أنه أكثر العقليين تطرفا ، اذ زعم أن جميع القضايا الصادقة يمكن من حيث المبدأ معرفتها بوساطة الاستدلال العقلى الخالص ، وأن التجربة ليست الا بديلا للعقل أدنى منه مرتبة ؛ ومع ذلك فقد ذهب ليبنتز الى أن جميع القضايا العقلية الصادقة مكفولة الصدق بمبدأ التناقض ومن ثم فهى تحليلية بالمصطلح الحديث • وعلى أية حال فان ما زعمه ليبنتز من أن نقيض كل قضية صادقة انما يكون متناقضا فى ذاته ، أقول ان زعمه هذا ينطوى على مفارقة شديدة ؛ فلنا أن نقول ان الفيلسوف العقلى هو من يدعى أن المعرفة التى لا تقوم على الخبرة الحسية والتى لا تخلو من مفارقة هى معرفة صورية خالصة • بيد أن هذا القول لا يزال غير دقيق ، اذ ادعى **كانت** وجود المعرفة التركيبية القبلية ولكنه ادعى أنه بذلك لم يكن عقليا ، ذلك لأنها لم تكن معرفة قطعية عن الأشياء نفسها بل كانت معرفة عن الظواهر فحسب ، وظن أن فضيلة من الفضائل الرئيسية لمذهبه النقدى أنه تحاشى أن يكون اما عقليا واما تجريبيا • ويجب علينا ألا نبحث عن الدقة حين تكون الدقة مستحيلة المنال ، فحسبنا أن نقول ان الفلاسفة يقصدون بالمذهب العقلى مواقف شبيهة ــ أو فيها من الشبه درجة مرضية ــ بموقف ديكارت عندما أثبت وجود الله والعالم المادى من مقدمة واحدة عدت من الناحية العقلية غير قابلة للشك وهى « أنا أفكر فأنا اذن موجود » ، وليس ثمة معيار يدلنا متى تكون المعرفة شبيهة بهذه المقدمة شبها كافيا •

والغالبية العظمى من الفلاسفة اليوم ينكرون

امكان استـــــتنباط أى نوع من أنواع الصـــــدق استنباطا عقليا ما لم يكن متضمنا فى المقدمات ؛ وانه لبعيد عن الفلسفة الحديثة بعدا شديدا أن تستـــند فى انتزاع النظريات الى برهان مزعوم قوامه الاستنباط الصارم ، فالمهمة الرئيسية التى يتصدى لها اليوم الفلاسفة غير التجريبيين هى أن يجدوا منهجا يحل محل البرهان العقلى ليكون منهجهم فى تبرير معتقداتهم •

مذهب اللذة : كلمة hedonism مشتقة من الكلمة اليونانية hedone ومعناها اللذة؛ وهناك ثلاث وجهات للنظر مختلفة تمام الاختلاف يطلق على كل منها اسم مذهب اللذة ، مما يجعل من الضرورى التمييز بينها لوقوع الخلط بينها فى غلب الأحيان • فلدينا أولا مذهب اللذة الأخلاقى، وهى وجهة النظر الأخلاقية التى ترى أن الشىء الخير الوحيد هو اللذة ؛ ولا يفترض هذا الرأى أننا لا نستطيع أن نرغب فى شىء سوى اللذة ، أو أنه لا معنى لكلامنا اذا ما تكلمنا عن شىء آخر (غير اللذة) باعتباره خيرا ؛ لكنه من الخطأ فى الحكم أن نعتقد أن أى شىء آخر خير ، أو أن نرغب فى أى شىء آخر الا باعتباره وسيلة الى اللذة ؛ وأبيقور وبنتام من الأمثلة الشهيرة على الأخلاقيين الذين أخذوا بهذه الوجهة من النظر • وهنـــاك أيضا مذهب اللذة النفسى ، وهو النظرية النفسية القائلة بأننا لا نستطيع أن نرغب فى شىء غير اللذة ، فان يكن هذا الرأى قد اختلط فى كثير من الأحيان بمذهب اللذة الأخلاقى الا أنه يتعارض معه تعارضا بينا ، لأننا اذا كنا لا نستطيع أن نرغب فى شىء غير اللذة ، فمن العبث أن نوصى الانسان بالرغبات فى اللذة ، كما أن من العبث أن توصيه بالسقوط اذا ما ترك معلقا فى الفضاء ؛ وقد هاجم بتلر هـــــذه النظرية ـ التى اعتنقها التجريبيون البريطانيون الأوائل ـ هجوما شديدا، ومع ذلك فانها تظهر باعتبارها سندا لمذهب اللذة الأخـــلاقى المبسوط فى كتاب ج • س • مل « مذهب المنفعة » • وهناك ثالثا الرأى القائل بأن فكرة « الخير » يجب أن تعرف بأنها هى نفسها كلمة « اللذيذ » أو على الأقل تعرف تعريفا يردها الى « اللذة » : وهكذا يقـــول **لوك** فى « مقاله » (الجزء الثانى ، الفصل العشرون ، الفقرة الثانية) « نسمى «خيرا» ما يكون من شأنه أن يسبب اللذة أو يزيد منها ، أو ما يقلل الألم فينا » • وقد اختلط هذا الرأى أيضا بمذهب اللذة الأخلاقى ، رغم أن قولنـــا بأن « اللذة وحدها هى الخير » لا يمكن أن يكون ذا مضـــــمون أخلاقى اذا كان مجرد تعريف •

مذهب المنفعة : هو نظـرية الأخلاق ذات الطابع المميز للتجريبية الانجليزية ، وتذهب الى أن :

١ ـ صواب أى عمل من الأعمال انما يحكم عليه بمقـــدار ما يسهم به فى زيادة السعـــادة الانسانية أو فى التقليل من شقاء الانسان ، كما أن السداد الأخلاقى لقاعدة ما أو قانون وقيمة أى نظام من الأنظمة الاجتماعية تتوقف على نفس هذه الاعتبارات • ولا يهم شىء فيما عدا ذلك من قبيل مطابقة العمل للوحى أو للسلطة أو للتقليد أو حتـــى « للحس الأخـــلاقى » أو الضمير وربمـــا للتعاقد أو للتاريخ ، اذ أن الفعل المعين قد يجتاز هذه المعايير كلها بنجاح وقد يمالىء ضمير الفاعل ومع ذلك تراه يجلب عامدا الشقاء والدمار؛ فالذى يهم هو ما يضيفه الفعل من سعادة •

٢ ـ ومن ثم فان اللذة (اذا ما تأملنـــا الموضوع) هى الشىء الوحيد الذى هو « خير فى ذاته » ، والألم هو الشىء الوحيد الذى هو شر فى ذاته • والسعادة تشمل اللذة والتخلص من الألم ، وان رجحان كفة اللذة قد يعود هو نفسه فيصبح مصدرا للمزيد من اللذة ، خذ مثلا الصيغة التى وضعها **بنتام** فى كتابه « مبادىء الأخـــلاق والتشريع » ١٧٨٩ الفصـــل الأول (٢) وهى : « يقصد بمبدأ المنفعة ذلك المبدأ الذى يقبل أو يرفض كل فعل مهما كان تبعا للاتجاه الذى يبدو

منه وهو أنه يزيد أو ينقص من سعادة الجماعة التى تكون مصلحتها موضوعة تحت البحث ... واذا كانت تلك الجماعة هى المجتمع بصفة عامة فالسعادة عندئذ هى سعادة المجتمع » ، واذا كان اتجاه أى فعل نحو زيادة سعادة المجتمع (بمقدار ما يهتم المجتمع بذلك الفعل) أعظم من أى اتجاه آخر من اتجاهاته التى قد تؤدى الى الانتقاص من هذه السعادة ، كان ذلك الفعل « متفقا مع مبدأ المنفعة » ؛ وقد يقول الانسان عندئذ ان ذلك الفعل صواب (أى أنه ينبغى أن يؤدى) أو على الأقل انه ليس بفعل خاطىء .

على أن النظـرية لهـا أصولها فى الفـكر اليونانى ، وهى فى العصور الحديثة مستمدة من بعض آراء **هوبز ولوك** ، وصاغها **هتشسون** فى عام ١٧٢٦ ، وقام **هيوم** بتفصيل صيغة من صيغها ذاهبا الى أنها دراسة وصفية محضة للطريقة التى يصدر الناس بها الأحكام الأخلاقية ، كما قدم كل من جوزيف بريستلى ووليم بيلى لهـذه النظرية صورها الأخلاقية المباشرة ، واستخرج كل من هلفيتيوس فى فرنسا وبتشاريا فى ايطاليا من هذه النظرية تطبيقاتها العملية فى **«فقه القانون»**؛ أما جيريمى بنتام فقـد اسـتفاد من جميـع هـؤلاء الأسـلاف ، منتهيا الى نظرية واضحة محكـمة ومستخدما اياهـا على أوسـع نطاق ممـكن ، وذلك فى هجماته علـى المشـكلات الدستورية والاقتصادية والقـانونية والاجتماعية التى كانت قائمة فى عصره . وأما الصيغة التى وضعها **جيمس مل** فقد كانت أبسط وأكثر أنانية، بينما كان كتاب ج . س . **مل** « مذهب المنفعة » (١٨٦٣) فى مجموعه أشد تعقيدا من الناحية الفلسفية ؛ ولقد أعاد عوامل كثيرة مما كان بنتام قد حذفه بعد مشقة عسيرة . وكذلك كان **هنرى سدجويك وهربرت سبنسر** (مع شىء من الاختلاف بينهما) يجـريان هـذا المجرى . وأحـدث كتاب ج . ا . **مور** « أصول الأخلاق » (١٩٠٣) تعديلا أساسيا ، اذ قبل مور الـرأى القـائل بأن صـواب أى فعل من الأفعـال يتوقف على النتائج الحسنة أو السيئة التى تترتب عليه ، ولكنه ذهب الى أن هناك أنواعا كثيرة من الأشياء (لا اللذات ولا الآلام فحسب ، اذا كان للذة والألم دخل على الاطلاق) تكون خيرة فى ذاتها أو شريرة فى ذاتها ، ولقد تعقب الرأى القائل بأن اللذة وحدها هى الخير حتى رده الى مغالطته ثم رفضه . هذا ولاتعد نظرية مور تعبيرا عن وجهة النظر النفعية فى صورتها الأصلية التى ترى أن كل ما يهم هو اللذة أو السعادة الانسانية ، فالذى يهم ـ عند مور ـ هو «الخير» ؛ أما أى أنواع الأشياء تكون خيرة فمسألة يمكن معرفتها عن طريق الحدس .

« اللذة واللذة وحدها هى الخير فى ذاته » : فقد نتخيل انسانا يذوق طعاما أو يخلد الى الراحة أو حتى المجرم وهو ينقض على ضحيته فى حماس ، أقول اننا قد نفكر فى هذه اللذات كما لو كانت نوعا من الاحساس ، ثم نفرض أننا من أجل هذا الاحساس نأكل ونستريح وننقض على ضحايانا، وكذلك من أجل اللذات البعيدة أو من أجل تجنب الآلام التى ترجح اللذائذ فى المستقبل نعمل أو ندخر أو نتحمل الآلام . فاللذة (أو التخلص من الألم) التى يجيىء بها الشىء هى التى تجعلنا نعد ذلك الشىء « خيرا » ، والألم أو الحرمان من اللذة المتوقعة التى يجىء بها الشىء هى التى تجعلنا نعده « شرا » . والواقع أن بنتام ينظر الى « الخير » و « الشر » على أنهما اصطلاحان تعبيريان نطلقهما فى سياقات بعينها على الأشياء التى تجىء باللذة أو بالألم ، ويرضيه القول بأن هناك لذة « أفضل » من لذة أخرى اذا كانت الأولى « لذة أكبر » (من ناحية واحدة أو أكثر من ناحية) . على أن هذا الرأى الأخلاقى (القائل بأن اللذات هى الأشياء الوحيدة الخـيرة أو المطلوبة لذاتها) انما أضعفه اتصاله بالنظرية الميتافيزيقية الخاصة **بمذهب اللذة** النفسى ، ذلك لأنه ينبغى ـ بناء على هذا الرأى ـ أن تكون جميع الأشياء التى يطلبها الناس «لذاتها»

أو باعتبارها « غايات وليست مجرد وسائل » ينبغي أن تكون « لذات » • ولقد أضعف النظرية الأخلاقية اتساع نطاق « اللذة » بحيث اشتمل على هذه الكثرة من الأشياء التي لابد للانسان أن يتوقع رفضها ممن يقول بمذهب اللذة (مثال ذلك اتمام فترة طويلة من الصوم اتماما موفقا) • ويلجأ مل الى هذه النظرية الميتافيزيقية لكي يؤيد الرأي القائل بأن من يسعى الى الفضيلة أو المعرفة « لذاتها » لا يزال انسانا ينشد « اللذة » ؛ وهناك (على حد قوله) كثير من الأهداف التي كانت لا تبتغى الا من حيث انها وسائل لغاية بعينها سارة ولكنها (بفضل العادة أو التداعي) أصبحت تبتغى بغض النظر عن الغاية الأصلية ، فادخار المال هو أحد الأمثلة التي ضربها مل ، والتمسك بقواعد الفضيلة مهما كلف ذلك من ثمن مثل آخر ؛ وعلى ذلك فان « اللذة » قد أصبحت تحتوي على أشياء لا تبتغى الا بسبب الخلط في التفكير ، وأشياء تطلب بحكم العادة وحدها وبلا رغبة فيها ، هذا الى أنه لم يعد ثمة تمييز واضح بين الأشياء التي تبتغى لذاتها والأشياء التي تبتغى باعتبارها وسائل • ويمضي مل بعد أن وسع معنى « اللذة » ، فيميز بين اللذات « الدنيا » واللذات « العليا » ؛ فاللذات العليا وان تكن ليست هي اللذات « الأعظم » بمعيار بنتام الا أنها مع ذلك تكون مفضلة ، وبناء على هذا الرأي يكون من قبيل تحصيل الحاصل أن نقول بأن اللذة وحدها يمكن أن تبتغى لذاتها ، لأن الذي يهم في الحقيقة هو أن « بعضا » من موضوعات الرغبة يكون لذات أعلى • والموقف الذي يتخذه مل هو بمثابة نقطة في منتصف الطريق بين النظرية المثالية أو نظرية موضوعية الخير التي قال بها ج • ا • مور ، فالعبارة القائلة « اللذة واللذة وحدها هي خير في ذاتها » ذات قيمة من حيث تصلح شعارا ، لكن مذهبا بهذه المساحة كلها قمين أن يشتمل بالضرورة على أغرب اللذات حتى لينتهي بأن يدخل في حساب « اللذات » كل شيء تتعلق به رغبة انسان • وما من تبرير لمثل هذا المذهب يمكن تبريره بقولنا ان جميع هذه اللذات خيرة ، وأقرب الى الصواب أن نقول عنه انه يدع « للأشخاص » حق اختيار ما يعجبهم اختياره ؛ فهو مذهب (مناسب كل المناسبة لبنتام ومل) يفتقر الى الصفات « العلمية » المميزة التي كان المفروض أن يحققها حساب اللذة والألم.

« تكون الأعمال صحيحة بمقدار ما تتجه الى تحقيق السعادة ، وخاطئة بمقدار ما تتجه الى تحقيق نقيض السعادة » ؛ ولقد ذهب ج • ا • مور في عرضه لمذهب المنفعة الى أن العمل يكون صحيحا اذا كانت نتائجه في الواقع أفضل من نتائج أي عمل آخر كان يمكن أن يؤدي بدلا منه ، وما دمنا لا نستطيع أن « نعرف » على الاطلاق ما ستكون عليه نتائج أي عمل من الأعمال (وكل ما يمكننا هو أن نحكم بما يحتمل أن تكون عليه هذه النتائج) ، ترتب على ذلك أن الانسان عندما يبحث في أيهما يؤدي ، الفعل ا أو الفعل ب فانه لن يستطيع أن يعرف أبدا أي الفعلين هو الصحيح • ولقد اقترح أصحاب مذهب المنفعة الأولون هذا الرأي أحيانا ، بيد أن نظرتهم الحقيقية مؤداها — فيما يبدو — أن «الصواب» و «الخطأ» انما يقرران بالرجوع الى النتائج المحتملة (قارن قول بنتام عن الاتجاه الذي يبدو من الفعل أنه يزيد أو ينقص من السعادة •• الخ) • ونحن نفكر في العمل الصحيح على أنه ما ينبغي على الانسان أن يعمله ، كما أن ذلك العمل ينبغي أن يحكم عليه بالرجوع الى النتائج المحتملة على نحو ما تبدو في وقت اتخاذ القرار ؛ وهكذا يمكننا أن نخلص الى أن مور كان مخطئا فيما يتعلق بهذه النقطة • وذهب مور كذلك الى أننا في تقريرنا ما اذا كان العمل المعين سليما أو غير سليم فان الذي يعمل حسابه عندئذ هو نتائج (وكان ينبغي أن يقول : النتائج المحتملة) « نتائج ذلك العمل منظورا اليه على حدة » (وكذلك أيضا قال بنتام) • ومثل هذا الرأي يسيء الى الذوق العام — فيما يبدو — ذلك لأننا اعتدنا أن نفكر في الأفعال على أنها تندرج تحت عدة أنواع :

فبعض هذه الأنواع لا يجوز فعله أبدا ، وبعضها يجب أداؤه دائما كلما سنحت لأدائه فرصة ؛ كما أن هناك أنواعا أخرى كثيرة من الأفعال تقع بين هذين الطرفين ، وهى أفعال ينتظر منا أن نختارها على أساس نتائجها ، فالانسان مثلا عندما يختار ما من شأنه أن يؤثر على حياته نفسها عليه أن يتخذ قراره - فى أكثر الأحيان - بالرجوع الى النتائج المحتملة دون غيرها ، ولكنه لا يجوز له أبدا أن يجعل من بين ما يختاره لذلك الغش أو الكذب على اعتبار أنهما مما يمكن اختياره ، لأن جميع الافعال التى من هذا القبيل خطأ دائما • ولسوف يقول أصحاب مذهب المنفعة فيما يتعلق بهذه النقطة (١) انه ما من شك فى أن القتل والكذب والغش قد ساءت سمعتها لأنها تكون فى الأعم الأغلب ذات نتائج جد سيئة ، والقاعدة الأخلاقية التى تحرم فعلا ما من الأفعال من « نوع » بذاته ربما ينظر اليها على أنها مقياس تقريبى يبين لنا أنه لابد من تجنب مثل هذه الأفعال فى أغلب الأحوال • (٢) ان الحياة الاجتماعية لا تكون ممكنة الا اذا روعى العرف فى معظم الحالات كقول الصدق مثلا ، ولقد تكون النتيجة المباشرة للكذب حسنة فى موقف بعينه بيد أن هناك فى معظم الحالات نتيجة أبعد من ذلك لابد أن ينظر اليها بعين الاعتبار ، وكل مخالفة للعرف من شأنها أن تضعفه وذلك بالحد من ثقة الناس فيه على وجه الخصوص • وعلى الرغم من أن هذه النتيجة البعيدة قد تؤثر تأثيرا جد يسير فى الأطراف التى تهتم بالأمر اهتماما مباشرا ، الا أنها لا ينبغى أن يستخف بها لأنها تشكل ضررا بالنسبة الى «السعادة العامة» ؛ فلهذا السبب يكون من الخطأ - بصفة عامة - أن نكذب حتى ولو كانت النتائج الواضحة وضوحا شديدا نتائج خيرة ، لكنه اذا كانت هناك حالة من الحالات لا تكون فيها نتائج الكذب (بما فى ذلك ما للكذب من أثر سيىء على الثقة العامة) سيئة سوء النتائج التى تترتب على عدم قول الكذب ، فان صاحب مذهب المنفعة ليقول عندئذ ان تلك الكذبة بعينها تكون صوابا •

ولقد قيل فى هذا الصدد ان مذهب المنفعة - كما جاء فى مقالات مل - ليس هو بعينه المذهب الذى قال به بنتام وسدجويك ومور ، فمذهب المنفعة عند مل (كما قد قيل) «مقيد» على نحو غاية فى الأهمية ، ذلك لأن مل يعترف بأن اختبار الصواب والخطأ بالنسبة الى الأفعال الفردية ليس هو نفسه اختبار نتائج تلك الأفعال ، فالاختبار يكون بتطبيق القاعدة الأخلاقية أو المبدأ الثانوى (كما يسميه مل) بحيث يكون أى فعل من أفعال السرقة خطأ لأن هناك قاعدة ضد السرقة ، ولأن الأخلاقية تحتوى على « قواعد وقوانين للسلوك الانسانى» • لكن هذه القواعد نفسها يمكن اختبارها لنرى ما اذا كانت سديدة أو غير سديدة ؛ هذا ويكون الاختبار نفعيا لان القاعدة تكون سديدة اذا كانت نتائج كونها مرعية بصفة عامة أفضل من نتائجها فى حالة كونها غير مرعية بصفة عامة ، وأفضل كذلك من نتائج أية قاعدة أخرى نأخذ بها بدلا منها فى الموضوع نفسه • وبناء على هذا التفسير رأى مل أنه من الصواب أن نتبع القاعدة الأخلاقية ما لم : (١) يكن ثمة ما يمنع مناقشة سداد القاعدة بصفة عامة وعلى أسس منفعية ، أو (٢) اذا كان هناك تضارب بين القواعد حيث يكون فعل بذاته مطلوبا وفقا لقاعدة ما ومرفوضا وفقا لقاعدة أخرى • وفى الحالة الثانية يقول مل بوضوح ان الاجراء الطبيعى هو أن نطرح جانبا كلا « المبدأين الثانويين » وأن نتجه مباشرة الى « المبادىء الأولية » ، أى أن نتجه الى اختبار خيرية أو شرية نتائج أداء الفعل الذى هو موضوع البحث •

والذى لا شك فيه هو أن مل يعلق أهمية كبيرة على اتباع القواعد الأخلاقية حتى ولو كلفت الفاعل تكاليف باهظة ، ولكن هل يستطيع المنفعى أن يقول بأن هناك فضيلة فى اتباع قاعدة من القواعد « لذاتها » ؟ ان الموقف ليتعقد فى حالة ما أسماه هيوم « فضائل صناعية » (العدالة ، الوفاء بالعهود ، قول الصدق •• الخ) ؛ فهذه

الفضائل – كما بين هيوم – لا تكون ممكنة الا فى ظل أنظمة اجتماعية بعينها ، أى عندما تتبع بعض قواعد السلوك على نحو عام • فالفرد لا يمكنه أن يفى بوعده أو لا يفى ما لم يكن فى المجتمع شريعة الوعد ، تماما كما لا يمكن غبن الوارث لبقية التركة فى مجتمع ليس له قانون أو عادة فيما يتعلق بالوصية ؛ ففى حالة الفضائل الصناعية اذن يكون من الصواب أن نقول بأن الفرد « لايمكنه » أن يعرض تلك الفضائل اذا كان مسترشدا بالمبدأ الأولى وحده فى أداء الفعل الذى ينتظر منه أفضل النتائج ، فالنظم الاجتماعية التى ترعى الأمانة فى الملك ، وتصديق الوعود (والعكس) تفترض سلفا أن « معظم الناس » مقيدون بقواعد الملك والثقة المتبادلة فى الوعود ، وأنهم « لا » يحاولون أن يتبعوا المسلك الذى يبدو أنه ينطوى على أفضل النتائج • وكل ذلك يبين أن الفضائل الصناعية – بصفة خاصة – معرضة لأن يقوضها السلوك «المعوج» طالما أن المسوغ الرئيسى الذى يبرر لنا مراعاتها هو التوقع بأن كل فرد آخر سوف يعمل دائما نفس الشىء (وليس الأمر كذلك فى حالة الرحمة والجود وانقاذ الحياة •• الخ • وهى الفضائل الطبيعية التى قال بها هيوم ، والتى تستحق أن تراعى بغض النظر عما يفعله الآخرون) • ولا يمكن بطبيعة الحال أن يذهب الرأى هنا الى درجة القول بأن مثل هذه القواعد لا ينبغى أن تخرق أبدا ، وانما يكون السؤال هو : هل تستطيع تلك القواعد أن تفسر لنا – على أسس منفعية – لماذا نشعر بأن قواعد العدالة والمحافظة على الوعد من الأهمية بمكان ، ولماذا يكون خرق هذه القواعد دائما أمرا خطيرا ؟ • هذا ولابد أن نضع فى اعتبارنا أن الرأى هنا لا ينطبق على « الفضائل الطبيعية » التى يؤخذ بعضها مأخذ الجد – على الأقل – كما هى الحال فى الفضائل الصناعية بشتى أنواعها ، ولقد دلل خصوم المنفعيين على أننا انما نعرف أن بعض القواعد يكون أكثر الزاما لنا ، كما أننا نعرف ذلك دون أن تكون لدينا المعلومات التى يقتضيها الأمر لو كنا لنستدلها على أسس منفعية •

مذهب المؤلهة ، الربوبية : هو الاعتقاد بأن هناك الها وكائنا أسمى خيرا حكيما قد خلق العالم لكنه لم يعد يتدخل فيه ؛ فاله المؤلهة هو فى صفاته الجوهرية ذلك الاله الذى وصفه نيوتن فى « حاشيته » • ولما كان هذا الاله الذى وصفه نيوتن الها للقرن الثامن عشر من جميع النواحى ، فلا سبيل الى معرفته الا بمناهج الأدلة العقلية ، وخاصة تلك الأدلة التى تؤدى الى علة عظمى أولى والى مصمم للكون عاقل كريم • وترجع أهمية مذهب المؤلهة فى تاريخ الأفكار – الى حد كبير – الى أن فولتير وآخرين من المفكرين قد استخدموها سلاحا ضد الكاثوليكية فى صورتها السلفية ، ولعل أهميتها فى تاريخ الفلسفة لا ترجع الا لكونها حفزت الأسقف بتلر الى أن يؤلف كتابه « المماثلة فى الدين بين كونه طبيعيا أو منزلا » • ويحاول بتلر أن يبرهن على أن مبادىء الدين المنزل ومجرى الطبيعة متشابهان بما يكفى لاثبات صانع واحد لكليهما ، وأن ليس هناك على وجه الخصوص من صعوبات عقلية يواجهها من يسلم بلاهوت قائم على الوحى الا ويواجهها أيضا من يسلم بلاهوت عقلى وطبيعى محض ؛ لكن أهمية براهين بتلر على الخلود ، مثلا ، هى أنها لحسن الحظ لا تتوقف على علاقتها بنظرية المؤلهة ؛ والذى تدلنا عليه بالفعل براهين بتلر فى مذهب المؤلهة هو أن هذا المذهب فى أوهى مواضعة ليس أقوى بحال من الدين المنزل ؛ فبينما يوجه المؤله حججه ضد التالوث والتجسد تنهار فلسفته ذاتها تحت وطأة الشك فى وجود الله ذاته • ومذهب المؤلهة فضلا عن ذلك هو دين العقل ؛ فالسؤال عما اذا كان الله موجودا هو من طراز السؤال عما اذا كانت الذرات موجودة ، وعلى ذلك فان هذا المذهب ليس له – حتى ولو كان صادقا – الا قدر ضئيل من تلك الأهمية التى تتصف بها معظم المذاهب الدينية • والعرضان الكلاسيان للمؤلهة

هما « المسيحية بلا ألغاز » (١٦٩٦) من تأليف جون تولاند وهو الذى أقر بأنه مدين للوك ، و « المسيحية باعتبارها قديمة قدم الخلق ، أو الانجيل باعتبــاره اعادة نشر لدين الطبيعة » (١٧٣٠) لماتيو تيندال ٠

مذهب المؤلهة : هو الاعتقاد بوجود اله ، وبصورة أكثر تحديدا هو الاعتقاد بان الله قادر قدرة مطلقة ، وعليم علما مطلقا ، وكريم ، ومتميز من الكون الذى خلقه والذى يتدخل فى سير أموره ٠ وليس المؤله هو من قال بنظرية فلسفية بل هو من يلتزم بنتائج فلسفية خاصة بالصدق وبالمعنى، وان عقيدة يشترك فيها الاكوينى وديكارت وباركلى لهى عقيدة من الواضح أن لها قدرة على التلون بما شاءت من لون ٠

والأسس التى قام عليها وجــود الله فى مذهب المؤلهة متنوعة تنوعا شديدا ، فهناك بادىء ذى بدء النظـرية الديكارتية القــائلة بأن جملة «الله موجود» انما هى قول صادق صدقا ضروريا ؛ « فبالرجوع الى اختبار فكرة الـكائن الكامل ، وجدت أن وجــود ذلك الكائن كان متضمنا فى الفكرة بنفس الطريقة التى تكون فيها زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين متضـــمنة فى فكرة المثلث ٠٠٠ واذن فليس بأقل من ذلك يقينا أن نقول ان الله ــ ذلك الكائن الكامل ــ موجـــود ؛ فيقين ذلك هــــو كيقين أى برهان من براهين الهندســة » ٠ وان خطــأ ديكارت الذى كان الاكوينى قد كشف عنه قبل ديكارت بأربعـــة قرون ، هو ظنه أن الاعتراف باى وجود لابد أن يكون ضرورى الصدق ، وانه لخطأ لم يقع فيـــه أولئك الذين قبلوا اما الدليل الكونى أو الدليل الغائى ٠

ويحاول كل من هذين الدليلين أن يستخلص النتيجة القائلة بأن الله موجود من مقدمات عن العالم ؛ أما الدليـل الكونى فيأخذ مقدمتـه من الاعتراف بأن شيئا ما موجود ، فى حين يأخذ الدليل الغائى مقدمته من الاعتراف بأن الكون يكشف عن علامات التدبير البصير ٠ ثم يمضى الدليل الكونى فيقول ان وجود أى شىء على الاطلاق لا يمكن تفسيره الا بافتراض وجود علة أولى ليست معلومة ، ويمضى الدليل الغائى من القول بوجود التدبير فى الطبيعة الى القول بوجود مدبر فوق الطبيعة ؛ وكلا الدليلين قد وجه اليهما النقد مرارا وتكرارا بأنهما يحاولان ــ عن طريق الاستدلال السببى ــ الوصول من الكون الى صانعه ، فى حين بين لنا **هيوم** أن الـكلام عن العلاقات السببية لا يكون بذى معنى الا اذا كانت تلك العلاقات قائمة بين حالات مما يقع فى مجال المشاهدة ، وكيفما يكون الله فهو يقينا ليس من الحـــالات القابلة للمشاهدة ٠

ولقد أصبح الدليل الديكارتى أو الوجودى ، والدليل الكونى ، والدليل الغائى ثلاثيا شائعا فى مجادلات القرن الثامن عشر ، على أن عادة النظر الى أدلة مذهب المؤلهة كما شاعت فى العصــور الوسطى باعتبارها هى الصور التى سبقت هذا الثلاثى ، انما هى عادة تحتاج الى نظر ؛ فمن الواضح أن الصعوبة الرئيسية فى تقديم برهان أو دليل على وجود الله لا تكمن فى الصعوبات الناشئة عن أفكار مثل تلك الأفكار التى تتناول العلية ، بل هى فى النقطة المنطقية الأولية القائلة بأنه فى البرهان الصحيح لا يجوز لشىء أن يظهر فى النتيجة ما لم يكن من قبل مشمولا فى المقدمات٠ وعلى ذلك فان البرهان الصحيح على وجود الله انما هو بالضرورة أن نصرح باعتقاد كان مضمرا فى المقدمات ؛ أما بالنسبة لأولئك الذين هم على استعداد لرفض تلك المقدمات التى تقرر ، بل ورفض المقدمات أيضا التى تضمر وجود الله ، فيستحيل أن تؤثر فيهم أدلة المؤلهين ؛ ففــكرة البرهان على وجود الله من حيث انه برهان ينتقل باستدلالات يقينية من مقدمات لا يمكن انكارها ، انما هى فــكرة مرفوضة لا لصعوبة خاصة فى

مذهب المؤلهة ، بل بحكم مقتضيات البرهان بصفة عامة • ولقد كان الاكوينى على الأقل واعيا تمام الوعى بالنقاط الرئيسية فى هذا الاشكال (المجموعة اللاهوتية ، القسم الأول ١ ، ٨) ، فكل ما تستطيعه عندما يكون الأمر أمر مبادىء أولى ـ كما هى الحال بالنسبة الى الاعتقاد فى وجود الله ـ هو أن تبين مواضع الضعف فى موقف خصمك •

ومهما يكن من أمر ، فقد أدى قصور ثلاثى القرن الثامن عشر لا الى اعادة النظر فى فكرة البرهان بل الى اللجوء الى التجربة الدينية الباطنية ؛ واصبح هذا اللجوء طابعا مميزا لفلسفة الدين البروتستانتى ، كما أدى الى البحث عن تجربة ندرك فيها ادراكا واضحا أنها هى التجربة الدينية ، اذا كنا ممن مارسوها ، ونرى فيها فى الوقت نفسه شاهدا على وجود الله • وان « الشعور بالافتقار المطلق » عند شليرماخر و « مشاركة الأنيس » عند أوتو هما أشهر الأمثلة فى هذا المجال • ولقد كان لهذه الحركة الشاملة نتائج مثمرة بالنسبة الى دراسة علم الظواهر للتجربة الدينية ، بيد أنها قد اخفقت باعتبارها محاولة لاقامة أسس عقلية للاعتقاد فى وجود الله وذلك لأنها تصبح اما صيغة أخرى من صيغ الاستدلال السببى المألوف ولكنه خاطىء ، وهو استدلال ينتقل فى هذه الحالة من احدى الحالات الاستبطانية المزعومة الى القول بوجود خالق غير مرئى لها ، أو أن تكون توكيدا لاعقليا بسيطا مؤداه أننى ما دمت أشعر بأن ذلك كذلك فهو كذلك •

وينبغى تمييز الموقف الثانى من موقف فريق البروتستانت الذى لا يقيم الاعتقاد على الدليل ولا يقيمه على الخبرة ، اذ أن لدى بعض البروتستانت أن الأساس كل الأساس للاعتقاد هو الايمان بالوحى الالهى ، فالاعتقاد بوجود اله هو اعتقاد لا أساس له من ناحية الدليل العقلى •

لكن ليس معنى ذلك أن الاعتقاد فى وجود الله يفتقر الى الأسس التى كان يمكن أن تكون له ، بل ان معناه هو أن الطابع المنطقى للاعتقاد فى وجود الله هو الا يكون له بالضرورة أسس عقلية ؛ على أن مثل هذا الاعتقاد لا يكون محصنا ضد مناقشته بالدليل العقلى على أساس طابعه الخاص نفسه ، ذلك لأنه اذا كان الله قد كشف عن نفسه فلابد أن يكون ذلك فى وقت ما ومكان ما بالنسبة الى شخص بالذات ، والزعم بأن مثل هذا الشخص قد وجد فعلا ، هو زعم تاريخى خالص يجوز الاعتراض عليه بناء على أسس تاريخية ؛وعلى ذلك فان الاعتقاد الموحى به فى مذهب المؤلهة الاسلامى يقوم على عبارات تاريخية تروى عن محمد ، وكذلك يقوم مذهب المؤلهة المسيحى على عبارات تاريخية تروى عن المسيح •

فكيف يمكن على اية حال اثبات الصدق لعبارة تنص على أن هذا الحادث أو ذاك موحى به من قبل الله؟ ان الشرط الضرورى لذلك ـ فيما نرى ـ هو أن الحادث موضع البحث لابد أن يكون حادثا اعجازيا أو أن يكون مصحوبا بحوادث معجزة ؛ وبهذه الطريقة تنشأ مشكلة المعجزات أمام المؤله • ولما كان القول بأن الله يتدخل على نحو اعجازى هو قول لا غنى عنه فى مذهب المؤلهة ـ وهو فى ذلك يختلف عن مذهب **الربوبية** ـ فان البرهان القبلى على استحالة المعجزات انما يجىء برهانا على بطلان مذهب المؤلهة • وكثيرا ما قيل ان هيوم يقدم مثل هذا البرهان القبلى على استحالة وقوع المعجزات ، ذلك لأن هيوم قد قبل التعريف اللاهوتى للمعجزة وهو أنها مخالفة لقانون الطبيعة ، ثم يمضى ليقول اننا عندما نتكلم عن قانون الطبيعة فانما نعنى أن مجرى بعينه من الأحداث قد وجدناه مطرد الحدوث، فاذا كان مثل هذا التعاقب فى الأحداث قد أجمع الجنس البشرى كله على اطراد وقوعه ، فانه يكون أبعد شىء عن الاحتمال المتوقع أن يمتنع وقوعه (بالمعجزة) ، وعندما يشهد شخص ما أن ذلك

التعاقب قد امتنع وقوعه ـ كما شهد الرسل بأن السيد المسيح مشى على الماء ـ فالأرجح دائما أن تكون الشهادة خاطئة ، فذلك أرجح من أن يكون اطراد الطبيعة الذى شوهد حتى تلك اللحظة قد امتنع وقوعه • وربما قيل فيما يتعلق بهذا الدليل انه دليل ضد قبول الروايات التى تروى عن المعجزات أكثر منه دليلا ضد الاعتقاد فى امكان وقوع المعجزات ، كما أنه دليل يتجاهل سمة من السمات الجوهرية فى الدعاوى التى يزعمها المعتقدون فى المعجزات •

فليس الذى يميز الحادث المعجز هو أنه مستحيل على التفسير استحالة ظاهرة ، بل يميزه أيضا أنه انما يظهر استجابة لطلب أو حاجة انسانية ؛ وليست الفكرة التى تحتاج الى الفحص هى تلك التى تتعلق « بالحادث المعجز » ، بل هى بالأحرى تلك التى تتعلق « باحداث المعجزة » •

والعلاقة بين التدخل الالهى وبين الحياة الانسانية خاصية مميزة للمضمون الدينى فى مذهب المؤلهة ، ولذلك فانه ليس مما يدهش أن تؤثر هذه العلاقة بالضرورة فى المشكلات الذهنية التى يثيرها هذا المذهب ، وهى تبدو بوضوح فى المعضلة التى تثيرها مسألة الشر المادى والأخلاقى فى وجه مذهب المؤلهة ؛ فاذا كان الله قادرا قدرة مطلقة فهو اذن قادر على أن يمنع الشر ، واذا كان الله خيرا محضا لزعم أن يرغب فى منع الشر ، ولكن الشر واقع ، واذن فمحال أن يكون الله مطلقا فى قوته ومطلقا فى خيريته فى آن معا • ولأن ندعى أنه مطلق القوة ومطلق الخير ثم نسلم بوقوع الشرور ، معناه التسليم بأن مذهب المؤلهة منطو على تناقض صريح ؛ والاجابة التى يجيب بها مذهب المؤلهة على هذا الاتهام هى فى العادة أن مايريده الله من غاية خيرة مثل الحرية الانسانية، ثم ارادته أن يكون العمل الأخلاقى فى مستطاع البشر ، جعل من الضرورى منطقيا بالنسبة الى الله أن يخلق عالما فيه شرور واقعية أو ممكنة • ومن بين الصعوبات التى تعترض هذه الاجابة ما لابد أن يكون الحيوان قد عاناه من آلام كثيرة قبل ظهور الانسان ، وهى آلام لا محيص لنا عن اعتبارها خارجة عن غاية الله من خلق الحرية للبشر • وعلى أية حال فان أصحاب مذهب المؤلهة يميلون فى العادة الى التسليم بأن وقوع الشر يثير ـ على الأقل ـ اعتراضا ظاهرا على مذهبهم ، وان تسليمهم بهذا ليساعدهم على مواجهة مشكلة من نوع آخر •

وذلك أن نقاد البراهين التى يقيمها مذهب المؤلهة يقولون أن ليس ثمة مسوغات قوية تبرر الاعتقاد فى وجود الله ، لا بل ان الذين يتعرضون منهم لمشكلة الشر قمينون أن يذهبوا الى حد القول بأنه ليس ثمة مسوغات قوية تبرر الاعتقاد بأن الله غير موجود • وسواء أخذنا بهذا الوجه أو بذاك من أوجه الشك فى وجود الله ، فكلا الوجهين لا يضرب الى الجذور كما يفعل الرأى الذى يقول بأن اثبات وجود الله أو انكار وجوده كلاهما خال من المعنى على حد سواء . وربما تم اثبات ذلك بناء على الأساس الوضعى العام القائل بأن معنى العبارة هو طريقة تحقيقها ، وأنه لا توجد طريقة لتحقيق العبارات الخاصة بوجود الله ؛ بيد أن الاتهام ذاته يمكن أن يوجه كذلك بطريقة تظهر طبيعة الاعتقاد فى وجود الله على نحو أكثر وضوحا ؛ وذلك أن مجرد اثباتنا لفكرة ما معناه دائما تسليمنا بأن صاحب الفكرة ربما كان على خطأ ، أى أنه يحتمل أن يكون هناك من الحالات المتصورة ما هو متناقض مع ما يقرره صاحب الفكرة ، فاذا ما حدث أن تحققت تلك الحالة المتصورة كانت الفكرة باطلة ، واذا لم يستبعد صاحب الفكرة بعبارته التى يقرر بها فكرته حدوث شىء ما كان معنى ذلك أن عبارته لم تقرر شيئا على الاطلاق • بيد أن المؤله لا يسلم ـ فيما يبدو ـ بأن أى شىء مما يمكن تصوره يجوز أن يبطل دعواه بأن هناك الها خيرا قادرا قدرة مطلقة ، ومهما يقع من الكوارث فان المؤله يرى أن وقوعها لا يتناقض مع القول بعناية الله اللطيف القادر ، ولئن بدا ذلك تفريغا للكلمات

من معانيها ، ككلمتى « لطيف » و « قادر » ، أجاب المؤله على ذلك بأن دعاواه لا يبطلها الا حدوث الشر الذى لا هدف له ولا خلاص منه . بيد أنه ليس بين الشرور الفعلية ما يمكن اقامة الدليل على أنه بغير هدف وأنه لا خلاص منه ، وخصوصا اذا وضعنا فى اعتبارنا امكانات الحياة الآخرة ؛ وبهذا ترتبط دعوى المؤلهة ارتباطا منطقيا بالزعم القائل بأن الكائنات البشرية ليست فانية ، وهو ارتباط بينته بالفعل معظم الأديان الكبرى بناء على أسس لاهوتية .

ما الذى ينتج عن هذا كله فيما يتعلق بالاهتمامات الفلسفية فى مذهب المؤلهة ؟ ينتج أنه لا توجد مشكلة واحدة فحسب ، أو مجموعة واحدة من المشكلات ، مما يمكن أن يطلق عليه اسم « مشكلة المؤلهة » ؛ فالبرهان والاستبطان وقوانين الطبيعة وحرية الارادة وامكان البطلان وجميع المباحث الفلسفية على وجه التقريب تنشأ فى سياق الحديث عن وجود الله . وهكذا نرى أن المشكلات العقلية التى تعترض الفيلسوف المؤله هى الى حد كبير المشكلات العقلية المألوفة فى الفلسفة لكنها أثيرت من وجهة خاصة من وجهات النظر .

المذهب الواقعى : اصطلاح استخدم لأول مرة ليعبر عن الرأى القائل بأن **الكليات** لها وجود واقعى مستقل عن كونها موضوعات للفكر ، فهى اما أن « تجاوز » الجزئيات كما ذهب الى ذلك **أفلاطون** ، أو أن تكون على الأقل « فى » الجزئيات كما ذهب الى ذلك **أرسطو** . أما اليوم فيستخدم الاصطلاح بصفة عامة ليدل على الاعتقاد بأن الأشياء المادية توجد مستقلة عن الخبرة الانسانية، وذلك عندما يبسط هذا المذهب بسطا فلسفيا ؛ وبطبيعة الحال كانت وجهة النظر هذه مأخوذا بها دائما على نطاق واسع ، لكنها فصلت ودوفع عنها بعد بداية القرن الحاضر بصفة خاصة ، وكان ذلك ردا على « المذهب المثالى » . والمدرسة «الواقعية» بالمعنى الضيق لهذه الكلمة ، وهى المدرسة التى دأبت على هذا العمل . كانت أساسا بريطانية وأمريكية وأهم أعضائها هم : **وسل . ج . ا . مور ، وتش . د . برود** . ولقد كان للمدرسة تفريعات كثيرة متأثرة بمباحثها المنطقية وبفكر **فتجنشتين** ، بيد أننا هنا لا نتحدث عنها الا من حيث انها اختصت نفسها بالمشكلات النوعية للمذهب الواقعى وظلت واقعية .

قام **المذهب المثالى** على نموذجين رئيسين من البرهان ، حاول أولهما أن يبين أن وجود الأشياء المادية المستقلة غير متصور ، ذلك لأننا لا نستطيع أن نفصل تصورنا للشىء المادى عن تصورنا فى مجرى الوعى الذى انما حسب ذلك الشىء موجودا بالنسبة اليه ؛ وهذه الحجة نفسها تقوم على الاعتقاد بأن أية كيفية تعزى فى العادة الى أشياء مادية انما تتضمن اشارة الى الاحساس ، وتقوم كذلك على الأدلة العامة الدالة على أننا لا نستطيع أن نعرف الا ما هو متصل بالعقل . ولقد تعقب مور الاعتقاد الأول حتى رده الى خلط بين « الاحساس » بمعنى فعل الحس ، وبين الاحساس بمعنى الشىء المحسوس ؛ فبالمعنى الأول لابد أن يكون عقليا وبالمعنى الثانى لا يلزم أن يكون كذلك . وأما بالنسبة للاعتقاد الثانى فقد رد الواقعيون بأن المعرفة بدلا من أن تتضمن أن الشىء المعروف ذو صلة جوهرية بمعرفتنا اياه، فهى تتضمن على النقيض من ذلك أن الشىء المعروف مستقل فى وجوده عن كونه معروفا . وكذلك هوجمت نظرية العلاقات « الداخلية » التى استدل منها على أنه لا يمكن لشيئين متصلين بعلاقة ما أن يوجدا على ما هما عليه بصرف النظر عن هذه العلاقة ، كما أصر الواقعيون على أن بعض العلاقات – وبصفة خاصة علاقة المعرفة – لا يلزم عنها حدوث تغير داخلى فى الأطراف المرتبطة بها . هذا وقد وجه النقدكذلك الى ميل المثاليين ميلا لا يكلفهم شيئا من العناء ، نحو أن يرفضوا بعض مظاهر الخبرة على زعم أنها وضمية . وقد بذل الواقعيون جهدا كبيرا فى مشكلات اللانهائية وهى المشكلات

التى على أساسها قيل ان المكان والزمان ظواهر لا حقائق ؛ وهنا نجد أنه يمكن الانتفاع بعمل رسل المنطقى فى كتاب « برنكيبيا ماثماتكا » حيث بين كيف أنه يمكن معالجة فكرة اللانهائية فى الرياضيات معالجة متسقة ومعقولة • وهوجمت كذلك نظرية الاتساق فى الصدق مهاجمة أريد بها تأييد الرأى الذى وجد تعريف الصدق فى مطابقة القول لحقيقة خارجية مستقلة ، وهو الرأى الذى عند مناقشته لمعايير الصدق يعطى للخبرة مزيدا من الأهمية أكثر من تلك التى يعطيها للاتساق فى نسق • ولقد رفضت النظرة العقلية الى المعرفة والى الحقيقة وهى النظرة التى أخذ بها معظم المثاليين ؛ وأخيرا اتجهت المدرسة (الواقعية) بصفة عامة نحو النظرية القائلة بأن ليس فى العالم الواقعى علاقات منطقية ، وأن كل استدلال عقلى قبلى هو فى جوهره عملية لغوية ؛ وعلى أية حال فانه يجب التأكيد على أن هذه الآراء عن الموضوعات المادية لا ترتبط بالضرورة بالمذهب الواقعى أكثر من ارتباطها بالمذهب المثالى •

والنموذج الثانى الذى يؤيدون به المذهب المثالى هو البرهان السلبى القائل بأننا لا نستطيع أن نبرر الاعتقاد فى وجود الأشياء المادية المستقلة حتى مع التسليم بأن الاعتقاد ليس مناقضا لذاته؛ ولقد كانت مواجهة هذا القول أصعب تناولا ، وقد اتخذ حياله موقفان مختلفان تمام الاختلاف ؛ فذهب بعض الواقعيين الى أن المذهب المثالى يكون محتوما علينا اذا نحن بدأنا بنظرية « التمثيل » فى الادراك الحسى ، وهى النظرية التى تقول اننا لا ندرك الموضوعات المادية ادراكا مباشرا أبدا ، بل ندرك على الدوام شيئا ما اما أن يكون عقليا واما يكون على الأقل معتمدا على العقل (معطيات الحس) • وعلى ذلك فقدحاولوا – مخالفين بذلك الفلاسفة السابقين تقريبا – أن يأخذوا بنظرية مباشرة فى الادراك الحسى ؛ وتكمن الصعوبة الرئيسية فيما يتعلق بهذه النظرية فى حدوث «الوهم» ، ولكى يواجهوا هذه الصعوبة نبذوا ماتذهب اليه النظرية التمثيلية عادة ، وهو أننا اذا ما أدركنا شيئا ما ادركا مباشرا وجب أن ندركه على ماهو عليه ؛ واستخدم الواقعيون وسائل بارعة للتغلب على تلك الصعوبة. ولقد أخذ عدد من الواقعيين بآراء أكثر تناقضا ، اذ ذهبوا الى أنه لم يكن من قبيل المحال أن ندخل فى العالم الخارجى الواقعى كثيرا من الظواهر التى جرت العادة على وصمها بأنها أوهام ؛ فمثلا رأى رسل فى كتابه « معرفتنا بالعالم الخارجى » أنه ليس لكل من الأشياء المادية شكل واحد خاص كما يظن عادة ، بل ان الشىء الواحد قوامه جميع الأشكال المختلفة التى يمكن رؤيتها من جميع الزوايا ، وهى كلها موجودة وجودا موضوعيا • وهو وان لم يحتفظ طويلا بهذا الرأى الا أن الرأى قد ظل جديرا بالنظر، وهو أن الخواص المكانية قد تكون موضوعية بكل معنى الكلمة ، ومع ذلك تكون بطريقة ما معتمدة على النقطة التى ينظر اليها منها (كقولنا « يمين » و «يسار») • كما رأى رسل أيضا أن الأشياء حتى ولو لم تدرك ادراكا مباشرا ، فانها قد تتألف من مجموعات من الكائنات مثل معطيات الحس التى ندركها مباشرة ؛ على أن فكرة معطيات الحس قد هوجمت هجوما واسع المدى فى العصور الحديثة على أساس أننا فى العادة لا نخبر – مثلا – مجرد بقع ملونة ، بل نخبر منذ البداية أشياء مادية ؛ وهو رأى كان – فى الحق – قد سبق الى الأخذ به كثير من المثاليين• وهنالك نظرية شائعة اليوم هى أن التمييز بين نظرية الادراك الحسى المباشر وبين النظرية التمثيلية هو مسألة لغة لا أكثر ولا أقل؛ فيقال ان كلا الجانبين يتفقان على الوقائع التجريبية عندما ندرك مثلا شيئا مستديرا على أنه بيضى الشكل ، وهذان الجانبان يمكن أن يعبر عنهما بقولنا اننا اما أن ندرك معطى حسيا بيضى الشكل أعطانا اياه شىء مستدير ، أو أن الشىء فى أصله مستدير ولكنه يبدو لنا بيضيا ، وفى هذه الحالة لا تقوم كلمة « معطيات الحس » مقام الأشياء

ولقد احتفظ واقعيون آخرون بالنظرية الخارجية كما هى الحال عند المفكرين من قبل

التمثيلية ، ولكنهم حاولوا أن يسوغوا الاعتقاد فى وجود الأشياء المادية المستقلة بأنه اعتقاد يفسرلنا أفضل تفسير سببى لما لدينا من خبرة ، وبأنه قابل للتحقيق الكامل للتنبؤات التى تنتبأ بوقوعها على أساس زعمنا بأنه اعتقاد صادق .

على أن ثمة تمييزا يجوز أن يستخدم سلاحا ذا حدين ، قد نبه اليه مور فى عام ١٩٢٥ ثم أصبح شائعا فى بلاده شيوعا واسعا ، اذ ذهب مور الى أنه يمكننا أن نعرف معرفة يقينية أن قضايا الادراك الفطرى عن الموضوعات المادية صحيحة ، وأما المشكلة الفلسفية العويصة فهى معرفة كيف يمكن تحليل تلك القضايا . وقد ذكر من بين طرائق التحليل الممكنة طريقة يمكن بها أن نرد العبارات التى تقال عن الأشياء المادية الى عبارات عن معطيات الحس التى ندركها فى ظروف بعينها ، ولقد شاع هذا التحليل على نطاق واسع بين الفلاسفة تحت تأثير تقليد رسل ـ مور ، ولكن لم يعد يجوز لنا أن ننظر الى مثل هذا الرأى على أنه مذهب واقعى . ومن ناحية أخرى فان هؤلاء الفلاسفة لا يعدون مثاليين عادة بسبب تجنبهم للميتافيزيقا ، ومع ذلك فقد ظهر فى الوقت الحديث رد فعل ملحوظ ضد مثل هذه الآراء ؛ فبالاضافة الى الاعتراضات التى وجهت الى امكان القيام بالتحليل المقترح فى أية حالة بعينها دون أن نظل نفرض فرضا سابقا بعض القضايا عن الأشياء المادية الموضوعية المستقلة ، فقد أدين هذا القول من حيث قيامه على فكرة المعطيات الحسية التى هى فكرة مفروض فيها الضعف حين تجعل معطيات الحس كائنات أولية ، وان رد الفعل هذا ليصاحب الاتجاه الى تأكيد القول بأننا يجب أن نتقبل الأمر على أنه حقيقة واقعة ، واعنى به أن لدينا معرفة بعينها عن الأشياء المادية حتى ولو لم نستطع أن نقول شيئا كثيرا يتعلق بالسؤال عن كيفية حصولنا على هذه المعرفة . ولم يعد أحد يذهب اليوم ـ على وجه العموم ـ الى أنه من عمل الفيلسوف أن ينقد تلك المعتقدات التى لا يسعنا الا أن نأخذ بها فى الحيـــاة العملية ، بل ان على الفيلسوف أن يتقبل هـــذه الحقيقة على أنها هى نفسها ضمان لصـــدق هذه المعتقدات . ومثل هذه النظرية يتأيد بالتدليل القائل بأن الكلمات نفسها التى يستخدمها المثالى أو الشاك فى نقد فكرة المادة انما اشتقت من الأشياء نفسها التى هى موضع النقد ، كمـــا يتأيد بالاتجاه الى أن العقل ـ أكثر من المادة ـ هو التصور الذى يتطلب مزيدا من التحليل والتبرير ، وبهذا تصبح مهمة الفلسـفة هى تفســير لغــة الادراك الفطرى المشترك ، لا أن تصلحه أو أن تستبدل به سواه .

وعلى أية حال فان المذهب الواقعى من حيث هو كذلك يتفق مع عدد كبير من المذاهب المتنوعة ، فليس فيه ـ على سبيل المثال ـ ما يستبعد مذهب المؤلهة ؛ فالغالبية العظمى من المؤلهين كانوا فى الحقيقة واقعيين على الرغم من أن المدرسة الواقعية فى صورتها التى ظهرت بها فى النصف الأول من القرن العشرين ، والتى شغلت نفسها بصفة خاصة بمشكلة الأشياء المادية لم تعطف على مذهب المؤلهة ، أو هى على الأقل لم تعطف على الحجج الميتافيزيقية التى تقال تأييدا لهـذا المذهب . ونظرية المعـرفة التى تصاحب المذهب الواقعى مصاحبة طبيعية لاصرارها على استقلال موضوع المعرفة ، تذهب الى نظرية موضوعية فى الأخلاق كان مور فى الواقع واحدا من أقوى المدافعين عنها؛ بيد أن الاتجاه التجريبى لهذه المدرسة هو بوجه عام ضد هذه الآراء ، كما أنه أكثر معارضة للنظرية الأفلاطونية فى المعـانى الـكلية من حيث انهـا موجودات ضمنية مستقلة ، وهى نظرية كان قد مال اليها رسل على سبيل المثال فى الطور المبكر من أطواره . وان الجو المحيط بالمذهب الواقعى ليعـادى كل صياغة لنظريات فلسفية عامة عن الـكون ، فما لم نعد **هوايتهد** من حيث هـو ميتافيزيقى واقعيا ، وهـو اعتبار مشـكوك فى صوابه ، فان **اسكندر** (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) يصبح عندئذ الاستثناء الوحيد الذى له أهمية كبيرة .

المذهب الوضعي : هو الاسم الذى أطلق على (١) المذهب الذى أسسه فى القرن التاسع عشر الفيلسوف الفرنسى **اوجست كونت** (١٧٩٨ ــ ١٨٥٧) والحركة التى قام بها ، و (ب) على الاتجاه الفلسفى العام الذى لا تعد وضعية كونت الا مثالا واحدا منه • والوضعية بالمعنى الأوسع (وهو المعنى الذى سنقصد اليه فى هذه المقالة كلما ذكرنا الكلمة بغير أقواس) هى الرأى القائل بأنه مادامت المعرفة الحقيقية كلها مؤسسة على الخبرة الحسية ولا يمكن أن تتقدم الا بوساطة الملاحظة والتجربة ، فان المحاولات التأملية أو الميتافيزيقية لاكتساب المعرفة عن طريق العقل غير المحدود بالخبرة لابد أن يتخلى عنها لصالح مناهج العلوم الخاصة • ويعتقد الوضعيون جميعا أن عمل الفلسفة هو فهم المناهج التى تتقدم العلوم بوساطتها لا السعى الى معرفة العالم معرفة لا تستند فيها الى العلوم ؛ وهم غالبا ما يبرهنون على أنه بمجرد ما توجد الوسائل لتقدم المعرفة عن موضوع ما ، يبطل أن ينتمى هذا الموضوع الى الفلسفة ويصبح علما منفصلا أو جزءا من علم •

وربما عد فرنسيس بيكون الذى اعتبر نفسه « داعية » للعلوم الجديدة ، تلك العلوم التى كانت فى طريقها الى الانفصال عن الفلسفة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، أقول ربما عد بيكون بادىء الوضعية وواضع الاسم الذى سميت به فى القرن التاسع عشر ؛ ففى كتابه « فى المبادىء والأصول » (١٦٢٣ ــ ٢٤) يشير الى أسطورة قديمة تقول بأن كيوبيد كان أقدم الآلهة اذ كان موجودا عند بداية الأشياء ولم يكن معه عندئذ الا الهيولى ، ولم يكن لكيوبيد تبعا لهذه الأسطورة أبوان ، كما أن الهيولى لم تكن لها بداية • ويفسر بيكون غياب الأبوين بانعدام العلل ، ويتصور أن الهيولى هى المادة الأولى التى تشكلت منها جميع الأشياء المادية ؛ ولقد كتب يقول عن هذه المادة الأولى انها « شىء ايجابى غير قابل للتعليل ويجب أن تؤخذ مطلقة كما وجدت وألا يحكم عليها بأية فكرة سابقة » • وانه لمن الخطأ كما يقول « أن نلتمس أو نتخيل علة ما عندما نكون بصدد القوة الأولى وقانون الطبيعة الايجابى ••• ذلك لأن الفلسفة لم يفسدها شىء مثلما أفسدها ذلك البحث عن أبوى كيوبيد • أعنى أن الفلاسفة لم يأخذوا مبادىء الأشياء كما هى موجودة فى الطبيعة ولم يتقبلوها من حيث هى مذهب وضعى يقوم على الايمان بصدق التجارب ، أو هم بالأحرى قد استنبطوها من قوانين الجدل ، ومن النتائج الضيقة التى تنتج فى مجالى المنطق والرياضيات ، ومن الأفكار الشائعة وغير ذلك من جولات العقل فيما وراء حدود الطبيعة » •

وهنا يعرض بيكون طائفة من النقاط الهامة فى المذهب الوضعى ، فهو يرفض فكرة « استنباط » حقائق الطبيعة الأولية ، ويعتقد أن الفلاسفة لا ينبغى لهم أن يحاولوا الضرب فيما وراء « حدود الطبيعة » ؛ ويرى أن هناك حقائق أولية يجب قبولها بدون أى « تصور سابق » • ويحذر بيكون من الاسراف الزائد فى البحث عن الأسباب ، ويقول ان هناك حقائق أولية يجب تقبلها «ايمانا بصدق الخبرة» ؛ وعندما يطلق صفة « وضعى » Positive على هذه الحقائق « التى لا تفسر» وعلى المذاهب التى تقام عليها؛لا يستخدم الكلمة بالمعنى الذى تكون فيه معارضة لكلمة « سلبى » Negative بل يستخدمها بالمعنى الذى يكون فيه الدين الوضعى (الذى يتألف من العقائد الموحى بها والتى يتقبلها الايمان ولا يبرهن عليها العقل) معارضا للدين الطبيعى (وهو العقائد التى أقيمت على أساس من البرهان العقلى) ، أو بالمعنى الذى يكون فيه القانون الوضعى (الذى تضعه سلطات بعينها لأقوام بعينهم) معارضا للقانون الطبيعى (الذى يدرك ادراكا عقليا ويكون مستقلا عن ارادة المشرعين) • وربما نتج عن الاستعمال البيكونى للكلمة ــ وقد كان بيكون

موضع تقدير كبير من الفلاسفة التجريبيين فى القرن التاسع عشر فى كل من انجلترا وفرنسا — أن أصبحت صفة «وضعى» تطلق على مناهج العلوم الطبيعية نظرا لاعتماد هذه المناهج على الملاحظة واستخدامها التجربة · ولقد أطلق سان سيمون — الذى عمل كونت فى خدمتــه فيما بعد كاتما لسره — أطلق فى كتابه « مقال فى علوم الانسان » (١٨١٣) كلمة وضعى على العلوم القائمة على « الوقائع الخاضعة للملاحظة والتحليل » ، والعلوم التى لم تؤسس على هـذا النحو يسميها سان سيمون بالعلوم «الظنية».وكونت نفسه يستخدم الكلمة فى هذا المعنى وذلك فى مقال له بعنوان « خطة للمؤلفات العلمية الضرورية لاعادة تنظيم المجتمع » نشر تحت رعاية سان سيمون فى عام ١٨٢٢ ثم أخرجه كونت فى صورة تامة تحت عنوان « دروس فى الفلسفة الوضعية » (١٨٣٠ — ٤٢) ، وهو مؤلفه الرئيسى الذى شرح فيه أنه استخدم كلمة « وضعى » لكى يؤكد رأيه فى أن مهمة النظريات هى أقرب الى أنها تنسق الحقائق الخاضعة للملاحظة منها الى أن تعلل تلك الحقائق بأسبابها ؛ وتلك هى « الفلسفة الوضعية » عند كونت التى أطلق عليها فيما بعد اسم «الوضعية»، وهو الاسم الذى رحب به كونت ولكنه لم يخترعه بنفسه ·

وخير طريقة نفهم بها وضـعية كونت هى أن نفهمها من خـلال قانونه الشهير عن الحالات الثلاث ، الذى يتقدم العقل البشرى بمقتضاه من المرحلة اللاهوتية مارا خلال المرحلة الميتافيزيقية الى المرحـلة الوضعية الأخيرة · ففى المرحـلة اللاهوتية يحاول العقل أن ينفذ الى طبيعة الأشياء الدفينة وأن يفسر سلوكها على أسـاس كائنات خارقة للطبيعة ؛ وفى المرحلة الميتافيزيقية ، وهى فى الحقيقة مجرد تعديل مترف للمرحلة الأولى، يقدم العقل تفسيراته فى لغة المجردات من الماهيات أو القوى التى هى فى رأى كونت ليست الا آلهة غير مشخصة ، ومن الأمثلة التى يستشهد بها كونت على هذا الأسلوب من التفكير النظرية الفيزيقية عن الأثير ، والنظرية الكيميائية عن اجتذاب الشبيه لشبيهه ، والنظرية البيولوجية عن الأرواح الحية؛ وفى النهاية تجىء المرحلة الوضعية حيث تترك محاولة النفاذ الى طبيعة الأشياء الدفينة واكتشاف أصـل الكون وغايته ، وبدلا من ذلك يحاول المفكر الوضعى أن يثبت اطرادا فى وقوع الظواهر التى يصاحب بعضها بعضا أو التى يعقب بعضها بعضا بغير تخلف ، وذلك عن طريق الاستنتاجات القائمة على الملاحظات · وكان كونت يرى أن العلوم جميعا تمر بهذه المراحل الثلاث كما حدث لعلم الفلك مثلا فى ارتقائه من التنجيم وعبادة الشمس، ولعلم الكيمياء فى ارتقائه من الكيميا القديمة ، ولقد أكد كونت — مثلما فعل بيكون — أهميــة سيطرتنا على الطبيعة سيطرة تزداد بفضل تقدم العلم .

ومهما يكن من أمر فقد كانت وضعية كونت أكثر من مجرد فلسفة علم ودراسة للتطور العقلى، اذ اعتقد أنه لابد أن يجىء اليوم الذى يدرس فيه المجتمع البشرى نفسه بوساطة المناهج الوضعية؛ وقد أطلق على هـذا العلم الوضعى اسم « علم الاجتماع » وقصـد الى وضع أسسه فى كتابه « دروس فى الفلسفة الوضعية » وفى كتاباته التى جاءت بعد ذلك ؛ وكان من رأيه أن لكل مرحلة من المراحل الثلاث — اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية — صورة تقابلها فى المجتمع وفى النظرة الاجتماعية ، فهناك النظرة الاجتماعية اللاهوتية التى تحترم فيها التقاليد والسلطة التى يؤيدها التعليم الكهنوتى · وقد ظهرت أوجه النقـد الميتافيزيقية للمذاهب التقـليدية مشفوعة بعصر من النقد الاجتماعى عندما سادت تعاليم لا تستند الى برهان من قبيل الاعتقاد فى الحقوق الطبيعية وفى سيادة الشعب ، وهى مرحلة ظهرت فى أوروبا فى عصر الاصـلاح الدينى والثـورة الفرنسية ؛ ومع تقدم العلم الوضعى الاجتماعى

كان لابد لجدل عصر الثورة ، ذلك الجدل السلبي العقيم ، من أن يستبدل به مجتمع راسخ يقوم فيه الاتفاق على أسس من المعرفة الاجتماعية المحققة ، وعندئذ يقر شكل جديد من السلطة فى قوة روحية جديدة تتألف من رجال العلم الذين من شأن معرفتهم أن تعين البشرية على تحقيق وحدة من الفكر والعمل يسودها السلام • وفصل كونت — فى السنوات الأخيرة من حياته — هذا الجزء من مذهبه في « دين الانسانية » الذى تجد خلاصة له فى المقال المكتوب عن كونت • ولقد رفض بعض كبار النابهين من أنصار الأوائل مثل ليتريه فى فرنسا ، وجورج اليوت و ج • س • مل فى انجلترا أن يتبعوه فى ذلك ؟ وبالرغم من هذا فقد أنشئت « جمعيات وضعية » فى أجزاء مختلفة من العالم على غرار النموذج الذى أسسه كونت نفسه فى عام ١٨٤٨ ، وفى هذه الجمعيات كانت «الانسانية» هى موضوع الشعائر الدينية ، واتخذ من علم الاجتماع سند لمثل هذه الديانة الاجتماعية • وقويت الحركة بصورة خاصة فى أمريكا اللاتينية، ولكنها ازدهرت لعدة سنوات فى انجلترا وبخاصة فى لندن وليفربول؛وكان زعماء الحركة فى انجلترا رتشارد كونجريف الذى استقال من زمالته فى كلية وادهام بجامعة أكسفورد عام ١٨٥٥ لكى يقف حياته على الترويج لها ، وفردريك هاريسون وهو زميل آخر من نفس هذه الكلية • وقد صدرت «المجلة الوضعية» التى أطلق عليها فيما بعد اسم « الانسانية » من عام ١٨٩٣ حتى عام ١٩٢٥ • وقامت محاولة لاحياء الوضعية فى انجلترا بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة ، ولا زالت هياكل العبادة « للانسانية » مقصد العابدين فى باريس وفى ريو ، وان يكن ذلك قليل الحدوث •

وكلا الجانبين ، الجانب النظرى فى وضعية كونت وفى الوضعية بالمعنى الأكثر تعميما ، تفريعان طبيعيان فى عصر التقدم العلمي • ولقد أشرنا من قبل الى أن بيكون يمكن اعتباره الوضعي الأول ، بل يمكن اعتباره رائدا لوضعية كونت ذات الشعائر ، وذلك لما أورده فى كتابه «أطلانطس الجديدة» من التفصيل عن عبادة عظماء الرجال • ولقد شكلت الوضعية جزءا من التراث التجريبى فى الفلسفة ، فهناك آثار منها عند **لوك** الذى ذهب الى أن « الكنه الحقيقى » أو « التركيب الداخلى » للأشياء (وهو ما أسماه كونت « الطبيعة الدفينة ») غير قابل للمعرفة ؛ وعندما قال لوك ان « علم » الطبيعة غير ممكن فانما كان بهذا يضع حدا لمجال التفسير العقلى على نحو ما فعل بيكون من قبل وكونت من بعد • وعلى أية حال فقد كان **هيوم** هو الذى عبر عن هذا الرأى تعبيرا دقيقا ، اذ برهن على أن المعرفة البشرية الحقيقية تتعلق كلها اما بأمور الواقع أو بالمنطق والرياضيات ، وهى التى أسماها هيوم « علاقات بين الأفكار » ؛ والنوع الثانى من المعرفة يقينى وله الصفة التى تجعله غير متصور فى صورة أخرى ، وهى الصفة التى يدعوها الفلاسفة «بالضرورة» • ولكن الاستدلال المنطقى أو الرياضى — مهما كان مقداره — لا يمكن من تلقاء نفسه أن يخبرنا بشىء عن طبيعة العالم ،فنتائجه — كما قال بيكون — محصورة فى نطاق ضيق؛أما المعرفة بأمور الواقع فهى من ناحية أخرى معرفة بما فى العالم ، فهى ليست بالمحصورة فى نطاق نفسها ما دامت تدل على وقائع العالم • ولكن مثل هذه المعرفة لا يمكن أن يكون لها لا اليقين ولا الضرورة اللذان هما فى المنطق والرياضة ؛ وفى وسعنا دائما أن نتصور وقائع العالم على نحو مختلف عما هى عليه بالفعل ، وليس ثمة طريق للبرهنة على أن العالم كان محتوما أن يكون كما هو عليه ، ومثل هذا الحتم هو على وجه الدقة ما حاول الفلاسفة الميتافيزيقيون أن يقيموا عليه البرهان ، وزعموا أنهم يزودوننا بمعرفة عن العالم لها كل ما للرياضة من ضرورة • وهاهنا يقع الخلط فى التفكير ؛ فمن ناحية هنالك معرفة بأمور الواقع ، اعنى معرفة عن كيف تكون الأشياء وأى الأشياء

يصاحب أيها الآخر ، وهناك من ناحية أخرى المنطق والرياضة وهما ليسا معرفة بالعالم على الاطلاق ؛ وجميع الكتب التى لا تندرج تحت أى من هاتين الفئتين لا يمكن أن تحتوى الا على « السفسطة والوهم » .

واستمر هذا الرأى قائما على نطاق واسع فى القرن التاسع عشر وبخاصة بين رجال العلم ، ولو أنه لم يكن ممثلا تمثيلا قويا فى الجامعات التى سادت فيها أشكال مختلفة من الميتافيزيقا المثالية . لكن أدلة هيوم الوضعية عادت الى الحياة ولاقت تعزيزا فى العشرينات من القرن العشرين ، فقد قيل عندئذ ان العبارة من الكلام التى لا تعبر عن أمر من أمور الواقع قابل للتحقق ، ولا عن حقيقة عقلية من حقائق المنطق والرياضة انما هى عبارة خالية من المعنى ، فميدان الكلام ذى المعنى لا يحتوى الا على ما هو قابل للتحقق من صوابه من حيث المبدأ، أو ما هو مجرد موضوع من موضوعات المنطق . وان هذا المعيار ليحذف معظم ما جاء فى الكتب عن الميتافيزيقا التى تكون على هذا الأساس ليست زائفة بل خالية من المعنى ؛ وتعرف هذه الوجهة من النظر **بالوضعية المنطقية** .

وتستمد الوضعية الكثير من قوتها من التعارض بين التقدم المستمر — والذى أصبح موضع قبول — مما تم فى العلم الطبيعى منذ عصر جاليليو ، وبين موقف الطريق المسدود واختلاف الرأى الذى وقفته الفلسفة الميتافيزيقية فى جميع العصور مما قد يوحى بأن العلوم الخاصة استخدمت منهجا مثمرا بينما ضل الفلاسفة الميتافيزيقيون فى طريق عقلى مسدود ؛ حتى لقد ذهب كونت والوضعيون الأوائل الى أن حل المشكلات الميتافيزيقية فوق طاقة الانسان ، على حين ذهب الوضعيون المناطقة فى وقتنا الحاضر الى أنه عندما يتخذ امكان التحقق معيارا للمعنى ، فان المشكلات الميتافيزيقية عندئذ تبدو مجرد مشكلات زائفة ستظل بغير حل ، لا لأنها مما يصعب حله بل لأنها تخلو من المعنى .

وموضع القصور فى جميع نماذج المذهب الوضعى هو الزعم بأن هناك وقائع ، كل واقعة منها متميزة من سائرها وتستطيع الملاحظة والتجربة أن تكتشفها وأن تربط بينها . وعندما يحاول الوضعيون أن يبسطوا رأيهم فى طبيعة هذه الوقائع فانهم يقدمون اجابات شديدة الاختلاف كما يفعل الميتافيزيقيون ؛ « فالطبائع البسيطة » عند بيكون و « الانطباعات » عند هيوم و «الوقائع الذرية » التى قال بها الوضعيون فى القرن العشرين تثير مشكلات نظرية فيها من المراوغة ما فى أقوال الميتافيزيقيين الذين لا يخفون أنهم ميتافيزيقيون .

مسكويه : هو أبو على بن مسكويه الطبيب اللغوى المؤرخ ، وقد توفى عام ١٠٣٠ م ؛ وله مذهب فلسفى فى الأخلاق ، هو مزيج من آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس، بالاضافة الى أحكام الشريعة الاسلامية .

يقول ان الخير هو كمال الوجود ، ولكى يبلغ الموجود غاية الخير ، لابد له من استعداد فطرى يميل به نحو غايته تلك ؛ فالناس يختلفون فى استعداداتهم الفطرية : منهم أخيار بالطبع — وهم قلة — لا يفسدهم الشر ، لأن ما هو مفطور بالطبع لا يتغير الى ضده ؛ ومنهم أشرار بالطبع — وهم كثرة — لا يتحولون الى الخير أبدا ؛ ومنهم فئة محايدة بفطرتها فلا هى خيرة بطبعها ولا شريرة بطبعها ، وهذه الفئة وحدها هى التى تفلح فيها التربية ، اذ بالتدريب ينتقلون الى الخير اذا كان تدريبا صالحا ، كما أنهم ينتقلون الى الشر اذا كان تدريبا فاسدا .

والانسان الخير انما يسعد بخيريته اذا صدرت عن طبيعته الانسانية الأصيلة ، ألا وهى العقل . وليست السعادة أو الخير على درجة واحدة عند الأفراد جميعا ، بل انها لتتفاوت درجات ؛

على أن الخير الأسمى لا يمكن تحققه على يد فرد واحد ، بل لابد أن يتعاون في سبيله أفراد كثيرون ؛ ويترتب على هذا أن حب الانسان للانسان هو أس الفضائل وأول الواجبات ، وبغيره لا يكون اجتماع؛ولهذا فعلم الأخلاق لا تتم أركانه الا والانسان عضو في جماعة . وليست الصداقة — أى حب الانسان للانسان — امتدادا لحب الانسان لنفسه حتى يشمل غيرها (كما قال أرسطو) بل هى تضييق لحب الذات ؛ وعلى هذا فالفضائل انما تظهر في مجتمع ولا تظهر في عزلة الراهب . نعم قد يكون الراهب الناسك متدينا ، لكن لا يكون خلقيا في أفعاله وهو منفرد، لأن الأخلاقية شرطها أن تكون ثمة صلة بينه وبين الآخرين.ولو فهمت الشريعة فهما صحيحا لكانت مذهبا خلقيا أساسه حب الانسان للانسان ، فالدين كله رياضة للنفوس على الحد من ذواتها في سبيل الآخرين .

المعتزلة : هم جماعة من المتكلمين أقاموا مذهبهم على النظر العقلى ، فهم يؤولون تعاليم الدين تأويلا يتفق والعقل ، على خلاف أهل السنة الذين كانوا يأخذون بظاهر القرآن والحديث ؛ ومن أهم المسائل التى دار حولها البحث ، مسألة أفعال الانسان:فهل الانسان حر فيما يفعل أو هو مجبر؟ فكان القدرية — وهم أسلاف المعتزلة — يقولون بأن الانسان مختار حر الارادة ؛ وكذلك ذهب المعتزلة الى القول بالاختيار ليثبتوا أن الانسان محاسب على أفعاله ؛ ولو لم يكن الانسان خالق أفعال نفسه لما كان من العدل أن يعد مسئولا عنها ؛ لكن الله عادل ولا يصدر عنه شر ، وذلك يقتضى أن يكون ثواب الانسان وعقابه على حسب عمله ؛ولهذا قيل عن المعتزلة انهم أهل عدل ؛ كما قيل عنهم أيضا انهم أهل توحيد ، لأنهم أنكروا أن لله صفات زائدة على ذاته .

وكما نظر المعتزلة فى الأفعال الانسانية ، نظروا كذلك فى حوادث الطبيعة، فاذا كان موضوع البحث فى الحالة الأولى هو العلاقات بين الله والانسان ، فهو فى الحالة الثانية العلاقة بين الله والطبيعة ؛ وكما أن قدرة الله المطلقة تتقيد بالنسبة لأفعال الانسان بعدل الله ، فكذلك تتقيد قدرته المطلقة بالنسبة لحوادث الطبيعة بحكمته ؛ والحكمة الالهية لاتفعل الا ماهو أصلح ؛ ولهذا فليس ما فى الدنيا من شر هو من فعل الله ولا من مراده ؛ نعم ان الله يقدر على فعل الظلم ولكنه لا يفعله — هذا فى رأى بعض الأولين من المعتزلة — أما من جاء بعد ذلك منهم فكان من رأيهم أن الله لا يقدر على فعل شىء ينافى كماله .

كانت عقيدة المعتزلة فيما يتعلق بالذات الالهية مختلفة عن عقيدة العامة وعن عقيدة أهل السنة ؛ وتجلى هذا الاختلاف واضحا فى مسألة الصفات الالهية ؛ ذلك أن بعض الناس لم يجدوا أنه مما يتنافى مع وحدانية الله المطلقة أن يوصف بصفات كثيرة — هى الأسماء الحسنى — فيضيفون اليه صفات القدرة والحياة والارادة والكلام والسمع والبصر ؛ لكن هذه الصفات قد بدت لبعض آخر من الناس أنها تعدد ، لأنها اذا كانت أزلية كما أن الله أزلى ، اذن فهى تنافى ما يجب لله من توحيد مطلق ؛ ومن هؤلاء فريق المعتزلة الذين قالوا عن صفات الله انها عين ذاته ، أى أنها ليست مضافة الى ذاته .

ولقد تفرعت عن مشكلة الصفات مشكلة خاصة بصفة الكلام على وجه الخصوص ؛ فالكلام من صفات الله ، ولو أخذنا بوجهة نظر أهل السنة التى تقول ان الصفة الالهية شىء مضاف الى الذات الالهية وأنها أزلية مثله ، كان معنى ذلك أن كلام الله — القرآن — قديم ، أى أنه أزلى وغير مخلوق فى زمن بعينه من التاريخ . لكن المعتزلة يقولون ان الاعتقاد بقدم القرآن الى جانب قدم الله شرك ؛ فالقرآن فى مذهبهم مخلوق وليس بأزلى قديم ؛ وقد رمى كثير من المعتزلة بتهمة أنهم بمذهبهم هذا لا يجلون القرآن حق الاجلال ، وأنهم يؤولون

آياته كلما وجدوا هذه الآيات غير متفقة مع مذهبهم ؛ فالأمر ــ عند خصوم المعتزلة ــ هو أمر وحي يقبل كما هو ، لا أمر عقل يفسر الوحي بما يتفق مع أحكامه ·

ومن أئمة المعتزلة : أبو الهذيل العلاف ، والنظام ، والجاحظ ·

معجزات : انظر مذهب المؤلهة ·

معرفة : انظر نظرية المعرفة ، وقبلي والتجريبية ، والمذهب العقلي ·

معطيات الحس : (ومفردها معطى حسى) كلمة جديدة نسبيا تعبر عن فكرة توشك أن تكون قديمة قدم الفلسفة ، وهي فكرة الموضوع المباشر للادراك الحسي ؛ وكان الفلاسفة فيما مضى يتكلمون عن الأنواع الحسية وعن الأفكار والانطباعات والصور الممثلة للواقع والاحساسات والمعطيات ؛ ولكن مصطلح المعطى الحسى قد فضل على هذه المصطلحات كلها على أساس من حياديته النسبية؛ فهو من حيث هو مصطلح فني لا يتضمن الا قليلا من الافتراضات التي تشير الى طبيعة ونشأة الأشياء المباشرة التي تكون موضوعات للادراك الحسي · أما الصعوبة التي تصادفنا في أن نجد تعريفا محايدا للمعطى الحسى فهي شبيهة بتلك التي تصادفنا في أن نجد مصطلحا محايدا للفكرة التي يعبر عنها ؛ فمنذ زمن **هرقليطس وبروتاجوراس وديموقريطس** وكثير من الفلاسفة يعتقدون بأن الأشياء المادية الخارجية المستقلة ليست هي موضوعات الادراك الحسى المباشر ، اذ في أي موقف ادراكي في مستطاعنا أن نشك دائما في أن ما ندركه بالحس هو شيء مادي حقيقي اذ ربما كان نوعا من التخليط وربما كنا نحلم · بيد أن هناك من الأشياء ما يستحيل على الشك ، لأنه مهما يكن من أمر الواقع الخارجي ــ اذا كان ثمة واقع خارجي ــ فنحن على يقين من أن حواسنا قد تأثرت على نحو ما · وهذه البقية المستحيلة على الشك هي ما نطلق عليه اليوم اسم معطى حسى ، فعلى الرغم من أننا قد نشك فيما تكون عليه الأشياء الا أننا يستحيل أن نشك في الكيفية التي تبدو لنا فيها هذه الأشياء ساعة ادراكها ؛ وعلى ذلك فكلامنا عن كيفية ظهور الأشياء لنا الآن وبغير اشارة الى أن تلك هي الكيفية التي تكون عليها في الحقيقة ، أو للكيفية التي تظهر فيها لدى أي فرد آخر ، انما هو وصف لمعطياتنا الحسية كما هي قائمة · ومعظم معتقداتنا الادراكية المألوفة تنطوي على قدر كبير من الاستدلال ؛ ففي تناولي لما آراه الآن على أنه كرسي تراني أعزو اليه ظهرا وملمسا ووزنا ، لكن لا الظهر ولا الملمس ولا الوزن حاضر أمام حواسي الآن ، فالعناصر المستدل عليها في معتقداتنا الادراكية هي العناصر التي تكون قابلة للشك ، والذي يبقى هو المعطى الحسى بعد أن نستبعد تلك الجوانب المستدلة ·

ومن الواضح أن المعطيات الحسية خاصة بأصحابها ؛ نعم ان المعطيات الحسية الخاصة بي قد تشبه المعطيات الحسية الخاصة بك ، لكن هذا التشابه لا يتأيد الا باستدلال معقد وغير مضمون النتائج ، وعلى كل حال فهو دائما تشابه يجيء اتفاقا ؛ فالتخليط الذي يخيل لأصحابه ما ليس له وجود هو دليل على امكان أن يكون لدى الانسان معطى حسي لا يقابله أي معطى حسي عند فرد آخر على الاطلاق · وخصوصية معطيات الحس انما تترتب على تعريفها بأنها هي ما يبدو « لي » ، وليس هناك اتفاق شديد الوضوح أو مطرد الوقوع حول مقدار أو مدى تعقيد المعطيات الحسية ، فهل لنا أن نطلق على جميع الأحلام والهلوسة والذكريات والصور الذهنية كلمة معطيات حسية حتى ولو لم يكن لدينا أي درجة من الاغراء أن نفترض أننا ندرك شيئا ماديا حقيقيا ؟ هل ما هو حاضر عندي الآن من معطى حسي هو كل ما أعلمه حسيا في هذه اللحظة - أو هو ما أعلمه عن طريق احدى الحواس

فقط ؟ اقول هل يكون هذا الحاضر أمام حواسى هو – مثلا – المجال البصرى بالنسبة لى ساعة الادراك ؟ أو هل هو جانب واحد فقط من جوانب المجال البصرى ؟ أما العرف الفلسفى فيميل الى مشايعة الرأى الأخير • وهناك مشكلة أكثر من ذلك أهمية تنشأ حول مدة بقاء معطيات الحس ؛ فهل أكون على علم بنفس المعطى الحسى مرتين ، أو أن المعطى الحسى لا يبقى الا لحظة واحدة هى التى نسميها باللحظة الحاضرة ؟ ذهب بعض الفلاسفة الى أن معطيات الحس قد تكون ذات خواص لا تظهر لنا فيها ، لكن **آير** عارضهم بقوله ان معطيات الحس بحكم التعريف ليست – على وجه الدقة – الا ما يظهر للحواس •

وهناك دليلان رئيسيان للبرهنة على أن معطيات الحس متميزة بالضرورة عن الأشياء المادية؛ أولهما دليل خداع الحواس ومؤداه أن المعطى الحسى ، أى ما أدركه ادراكا مباشرا ، قد يكون هو نفسه فى حالتى ادراكى لأحد الأصدقاء ادراكا حقيقيا ، وحين أكون تحت تأثير الهلوسة متوهما أننى أرى ذلك الصديق ؛ فما دام ما أدركه ادراكا مباشرا هو نفسه فى كلتا الحالتين ولا يمكن أن يكون شيئا ماديا فى احداهما ، فلا يمكن كذلك أن يكون شيئا ماديا فى الآخر • والدليل الثانى هو الدليل السببى أو هو دليل الفترة التى تقع بين السبب والمسبب ؛ فادراك الأحداث البعيدة جدا – مثل انفجار النجوم – يبين لنا بوضوح كيف أن الشىء قد يسبق ادراكنا له حتى ولو كان ذلك بلحظة يسيرة ؛ مع أننا لا نستطيع أن ندرك الا ما هو حاضر – هكذا يقول المعترضون – اذ أن قولى عن شىء ما انه حاضر مساو لقولى عنه انه معاصر لادراكى له الآن •

واذا كانت معطيات الحس متميزة عن الأشياء المادية ، فان مشكلة الادراك الحسى الأساسية والتقليدية تنهض من تلقاء نفسها ، ألا وهى : ما هى العلاقة بين معطيات الحس وبين الأشياء المادية ؟ اذا كانت معطيات الحس هى كل ما أدركه ادراكا مباشرا ، فكيف أحصل على معرفة بالأشياء المادية ؟ أما بعض الفلاسفة ومنهم **هيوم** مثلا فقد كانوا فى شك من صحة أى استدلال على وجود الأشياء المادية نستند فيه الى معطيات الحس ؛ والاعتقاد الأكثر شيوعا هو اما اعتقاد **لوك** القائل بأننا نستطيع فى حدود المعقول أن نستدل الأشياء المادية على أنها مصادر معطياتنا الحسية ، واما اعتقاد **باركلى** وأصحاب **مذهب الظواهر** وهو الاعتقاد القائل بأن الأشياء المادية ما هى الا معطياتنا الحسية سواء أكانت فعلية أم ممكنة أم كليهما معا • وفى مقابل نظرية المعطى الحسى يمكننا أن نميز اتجاهين رئيسيين فى الفلسفة المعاصرة ؛ أحدهما وهو الذى يذهب اليه **وايل** ومؤداه أنه لا وجود لما يسمى بالمعطيات الحسية ، والآخر وهو أقل تطرفا ومؤداه أنه ولو أن المعطيات الحسية موجودة الا أنها ليست هى الأشياء الوحيدة التى ندركها ادراكا مباشرا ، فهى الأسباب أكثر منها الأسس لمعتقداتنا الادراكية ، وان وجودها وكيانها لهما الى حد كبير مرهونان بالاستدلال •

معنى : انظر المثل ، والوضعية المنطقية ، وميننونج ، وفتجنشتين •

مغالطة : تستخدم كلمة « مغالطة » فى المنطق للاشارة الى الاستدلال الباطل ، أو الى شكل باطل من أشكال الاستدلال ؛ ومن ثم فاذا أردنا الدقة كانت الاستدلالات وحدها – لا القضايا – هى التى يمكن أن يقال عنها انها مغلوطة • وقد يكون الاستدلال ذو المقدمات الصحيحة والنتيجة الصحيحة مغالطة ، بينما قد يكون الاستدلال ذو المقدمات الباطلة والنتيجة الباطلة خاليا من المغالطة ؛ فاذا كانت مقدمات الاستدلال صادقة والنتيجة كاذبة كان مشتملا حتما على مغالطة ، والا لما استطعنا اطلاقا أن نحدد ما اذا كان الاستدلال محتويا على مغالطة أو لا اذا نحن

قصرنا النظر على القضايا الداخلة فيه لنرى أصادقة هى أم كاذبة ٠

وينبغى أن نذكر هنا ان كلمة « مغالطة » لا تنطبق انطباقا سليما الا على خطوة استنباطية فى استدلال ما (انظر : **استنباط**) ، وما يمكن أن يعد « مغالطة » باعتباره استنباطا قد يكون صحيحا تام الصحة فى استدلال يكتفى بالاحتمال ؛ فثمة مغالطة معروفة باسم اثبات التالى ، وهى التى تتخذ هذه الصورة : « اذا كانت ق صحيحة ، كانت ك صحيحة ؛ و ك صحيحة ، اذن ق صحيحة » ومثل ذلك : « اذا كانت السماء قد أمطرت وجدنا الطرق مبتلة ، وها هى ذى الطرق مبتلة ، اذن فقد كانت السماء تمطر » ٠ فها هنا لا تلزم النتيجة عن هذه المقدمات ، فقد لا تكون السماء أمطرت فى الواقع بل انفجر مستودع ماء ؛ غير أنه من الواضح أن الطرقات المبتلة أساس طيب لاحتمال بأن تكون السماء قد أمطرت ٠

ويمكن أن تكون الاستدلالات فاسدة بطرق لا حصر لها ، وكثير من المغالطات ذوات الأسماء التقليدية قليل الأهمية ، ويمكن الرجوع اليها فى أى كتاب من كتب المنطق التقليدية ؛ لكننا سنتناول بالشرح الموجز بعض المغالطات ذوات الأسماء مما هو أكثر أهمية من سواه ٠

١ ــ نفى المقدم : وصورتها « اذا كانت ق كانت ك ، لكن لا ــ ق ، اذن لا ــ ك » مثل : «اذا كانت السماء قد أمطرت وجدنا الطرق مبتلة ، لكن السماء لم تكن تمطر ، اذن فلن تكون الطرق مبتلة » ٠

٢ ــ المصادرة على المطلوب : وهى افتراضنا لمقدمة لا نعرف أنها صادقة الا اذا عرفنا أن النتيجة صادقة ٠ ويقال أحيانا انك اذا جعلت المقدمة قضية لا تصدق الا اذا صدقت النتيجة ، كان فى ذلك مصادرة على المطلوب ، ولو كان الأمر كذلك لكان كل استدلال سليم بمثابة مصادرة على المطلوب ، وهو قول قاله بعضهم بغير تردد ٠

٣ ــ العكس المستوى البسيط : وهو أن نستنتج من « كل ا هى ب » أن « كل ب هى ا » ، وبالطبع يكون صحيحا أن نستنتج من « لا ا هى ب » أن « لا ب هى ا » ٠

٤ ــ الحد الأوسط غير المستغرق : وتنشأ هذه المغالطة عن البرهنة قياسيا بمقدمات لا يكون فيها الحد الوارد فى المقدمتين (وهو الحد الأوسط) مستخدما فى أى من المقدمتين بحيث يشير الى كل ما يمكن أن يشير اليه (أى الى كل الماصدق) ؛ فمثلا فى هذا القياس : « كل الكذابين أوغاد ، وكل اللصوص أوغاد ، اذن فبعض اللصوص كذابون » ، نجد الحد الأوسط « أوغاد » ليس مستغرقا فى كلتا المقدمتين ، اذ لا يقال فى أى منهما شىء عن فئة الأوغاد جميعا ٠

٥ ــ البرهنة على غير المطلوب : وتكون بتقديم برهان يثبت شيئا ما اثباتا صحيحا ، ولكنه لا يثبت ما هو مطلوب اثباته ٠

٦ ــ اللبس : وهو أن يرد فى الاستدلال حد بمعان مختلفة فى المراحل المختلفة من الاستدلال ٠

٧ ــ بعقبه اذن بسببه : وهى مغالطة تقع فى الاستدلال اذا حكمنا على الشىء الذى يعقب شيئا بأنه معلول له ٠ ويستند كثير من الخرافات على هذا الاستدلال ؛ فالنحس الذى يقع عقب السير تحت سلم أو عقب تحطيم مرآة أو بعد اسقاط شىء من الملح يعزى وقوعه الى حدوث هذه الحوادث ، غير أنه من الجلى أن التعاقب المطرد يعد أساسا سليما للبرهنة الاستقرائية على علاقة سببية ٠

المقولات : استعار **ارسطو** لفظة « Categoria » (مقولة) من المصطلح القانونى حيث كانت تعنى « الاتهام » ، ثم مد نطاق استخدامها بحيث صارت تعنى كل ما يمكن أن يقال ان صدقا وان كذبا عن

أي شيء ؟ فاذا نحن أكملنا عبارة « سقراط هو ... » بأى اسم أو صفة ، أو أكملنا عبارة « سقراط ... » بأى فعل ، فاننا بذلك انما ننسب محمولا الى سقراط . وقد رأى أرسطو أن المحمولات على أنماط مختلفة ؛ فقولنا من أى نوع كان سقراط – أهو انسان أم حيوان على سبيل المثال – يختلف اختلافا شاسعا عن مجرد قولنا أين هو وكم يكون ثقله ؛ وقد فرق أرسطو بين عدة أنماط من المحمولات ينتهى عندها التحليل أو المقولات ، وهى :

١ – النوع : فنقول مثلا «... انسان» .

٢ – الكيف : فنقول مثلا «... شاحب».

٣ – الكم أو المقدار : فنقول مثلا « ... ست أقدام » .

٤ – النسبة : فنقول مثلا «... أكبر من أفلاطون » .

٥ – الوضع : فنقول مثلا « ... فى أثينا » .

٦ – الزمن أو التاريخ : فنقول مثلا « ... فى القرن الخامس ق . م » .

٧ – الفعل : فنقول مثلا « ... يجادل » .

٨ – الانفعال : فنقول مثلا «... يحاكم».

وقد سمى أرسطو كثيرا من أنماط المحمولات عنده بأسماء أدوات الاستفهام العادية مثل : ماهو ؟ وأين ؟ وكم يكون حجمه ؟ ومتى ؟ وأية اجابة عن السؤال « ما هو سقراط ؟ » تحدد نوعا ، وأى اجابة عن السؤال « أين؟ » تحدد موضعا ، وهكذا . وجميع المحمولات التى من نمط واحد لابد أن تجيب ان صدقا وان كذبا عن أداة استفهام واحدة ، ولا يمكن أن تجيب عن أى أداة استفهام أخرى .

ولمعظم المحمولات مثل « ... **يضحك** » و « ... داهية» أسماء مجردة تقابلها مثل «الضحك» أو « الدهاء » ؛ فاذا ما سألنا ما هو الضحك فى التحليل النهائى ؟ أو ما هو الدهاء ؟ أو ما هى العبودية ؟ فان الاجابة تحدد المقولة الخاصة بكل محمول ؛ « فالضحك فعل » ، والدهاء كيف » ، و « العبودية نسبة » . لكن ليس لجميع الأسماء المجردة محمولات تقابلها ؛ فكلمة « ممكن » ليست محمولا لسقراط مثلا ، واذن فليس فى استطاعتنا أن نسأل الى أية مقولة ينتمى الامكان . والمحمولات الدالة على النوع مثل « ... انسان » و « ... ذهب » لاتنتج بطبعها أسماء مجردة ؛ فنحن نتحدث (مثلا) عن لألاء فينوس وبعدها ، لكننا لا نتحدث عن « جسدانيتها السماوية » ، لأن لألاء فينوس قد يتغير أو يزول ، أما فينوس فلا يمكن أن تزيد أو تنقص عن كونها جسدا ؛ فاذا كفت عن أن تكون جسدا ، كفت حينئذ عن أن تكون موجودة على الاطلاق .

يضاف الى ذلك أنه لكى نجد حالة جزئية من التلؤلؤ ، فعلينا أن نجد «نجمة متلألئة» بعينها أو «شعلة متلألئة» بعينها..الخ ، اذ ليس بامكاننا أن نجد حالة جزئية من التلألؤ الا فى عضو من أعضاء نوع.لكننا نجد مثلا جزئيا من أمثلة النجم أو الشعلة كلما وجدنا نجمة أو شعلة ؛ فالتلألؤ خاصية تتصف بها – على سبيل المثال – « هذه النجمة » ، لكن كون النجمة نجمة ليس شيئا آخر مباينا للنجمة وتتصف به أيضا ، والا لكان علينا أن نواجه من جديد السؤال « من أى نوع هو ؟ » بصدد ذلك الشيء الذى يتصف بهذه الخاصية التى نزعمها ، وهى كون الشيء نجمة .

ولعل هذه الفكرة كانت من بين الأسباب التى من أجلها أراد أرسطو تمييز أنماط المحمولات ، فالشيء حينما يتغير يكف عن أن يكون ما كان ؛ واذن فلقد يخيل الينا أن سقراط الذى يصيبه الدفء بحيث لا يعود هو سقراط الذى كان ،

لا يمكن أن يظل انسانا كما كان أو زوجا لاكزانثيب كما كان ، وهذا باطل . ومما يعيننا في حل هذه المفارقة أن يكون في وسعنا أن نقول ان سقراط قد تغير من كونه حاصلا على كيف ما الى كونه حاصلا على كيف آخر ، لكن هذا التغير ليس تغيرا من نوع الى آخر أو من نسبة الى أخرى ؛ وبذلك نحدد المجال العام للتغير اذ نحدد مقولة المحمولات التي يتم بينها التغير ؛ فعلى الرغم من أن سقراط لا يمكن أن يكون بنفس السن على الدوام ، الا أنه يظل انسانا على الدوام ، ذلك لأن التغير المستمر لا يأتي على كل شيء .

أما كانت فقد جعل لكلمة « مقولة » استخداما فلسفيا مختلفا ؛ فالمقولة في نظره مبدأ بنائي قد يتمثل في الوقائع التي يمكن التحقق منها على نحو علمي . بهذا تندرج جميع الوقائع التي صورتها « حدوث س كان راجعا الى حدوث ص » تحت مقولة العلة والمعلول ؛ فنحن نعلم قبل أن نكشف عن التفسير الفعلي لـ « س » أنه لابد أن يكون هناك تفسير له هذه البنية .

لكن كلمة « مقولة » في الوقت الحاضر يستخدمها الفلاسفة - اذا استخدموها على الاطلاق - ليشيروا بها الى أي نمط نفترض فيه أنه نهائي دون أن يكون هناك اتفاق - لا نزاع فيه - على ما يندرج تحت هذا النمط من أشياء ؛ لذلك يمكن القول على وجه الاجمال ان كلمة « مقولة » في الوقت الحاضر كلمة غامضة .

مل ، جون ستيوارت : (١٨٠٦ - ١٨٧٣)، ولد في لندن ، وتلقى تعليمه في بيته على يدي أبيه جيمس مل . والتحق في سن الثامنة عشرة بخدمة شركة الهند الشرقية ، حيث كان والده موظفا بها أيضا ، وظل يعمل بهذه الشركة حتى الغيت عام ١٨٥٨ ، وكان حينذاك مديرها العام في لندن . وعانى مل في سن العشرين « أزمة عقلية » أعقبتها فترة طويلة من الكآبة وتبدد الوهم ، وكان يجد عزاءه في أثناء تلك الفترة في قراءة أشعار وردزوورث ؛ وما ان تماثل للشفاء حتى أصيب برد فعل ضد الآراء العقلية والأخلاقية التي ذهب اليها أبوه وصحبته ، وخضع لتأثير كولردج وكارليل وجون سترلنج . وفي عام ١٨٣١ التقى بهاريت تيلر ، وارتبط الاثنان برباط عاطفي وثيق وقف منه زوجها شيئا فشيئا موقف المتسامح،وان لم يقف معظم أصدقائهما مثل هذا الموقف ؛ ويبدو على الجملة أن تأثير مسز تيلر قد ساعد مل على التحرر من ميوله التي أخذها عن كولردج .

يتألف أول عمل أصيل كتبه مل من مقالات عن المسائل الاقتصادية (كتبت فيما بين عامي ١٨٣٠ - ١٨٣٤ ، ونشرت عام ١٨٤٤) ؛ وفي هذا الوقت نفسه تقريبا شرع في كتابه عن فلسفة المنطق ، وكرس لهذا الكتاب « أوقات فراغه » في أكثر أعوامه خصوبة . وقد نشر كتابه « مذهب في المنطق القياسي والاستقرائي » عام ١٨٤٣ ، فلم يلبث أن جعل من مل رجلا ذائع الصيت ؛ وظهر بعد ذلك بعامين كتابه «الاقتصاد السياسي». وفي عام ١٨٥١ توفي جون تيلر ، فتزوج الصديقان (مل وأرملة تيلر) ، وشرعا يعملان معا في عدد من المقالات وفي « الترجمة الذاتية » ؛ وكانا يعملان وشبح الموت يظلهما ، ويحاولان أن يكملا مخططا لآرائهما ، ففي ذلك مايكفيهما اذ هو « .. نوع من الغذاء العقلي المركز يمكن أن يتغذى عليه المفكرون من بعدنا - اذا جاء بعدنا مفكرون - وأن يقدموه بدورهم مخففا لغيرهم من الناس » . وانتهت هذه الشركة عام ١٨٥٨ ، حين قضت هاريت نحبها في أفينيون ، ونشر في العام التالي كتاب « مقال عن الحرية » (وهو « عمل مشترك ») . وتقاعد مل وجعل يعيش مرة في بلاكهيث وأخرى في أفينيون ، وواصل العمل في كثير من المشروعات التي بحثها مع زوجته ؛ وصار شخصية معروفة ، ونصيرا لحقوق المرأة والطبقات العاملة والاصلاح الانتخابي.وانتخب عام ١٨٦٥

عضوا فى مجلس العموم عن دائرة وستمنستر ، واستطاع حينئذ أن يقترح حق التصويت للمرأة باعتبــاره تعديلا للائحة دزرائيلى الانتخابية • وتوفى فى أفينيون ، وهــو فى ســن السابعة والستين ، بعد أن صار راديكاليا انجليزيا بارزا فى عصره ، وحلقة رئيسية بين الفكر المتحرر فى انجلترا وبقية العالم •

لقد أعرب مل وهو فى سن الخامسة عشرة عن موافقته المتحمسة لمذهب **بنتام** الأخــلاقى ؛ اذ أعجب — حتى وهو فى تلك السن — برفض بنتام التام لطرق التفكير الحدسية فى الأخلاق • وكان بنتام قد أدخل المناهج العلمية فى مناقشة المسائل الأخلاقية ؛ وهو موقف لم يتخل عنــه مل وهو عامد قط ، وحاول فى أبحاثه المنطقية وخواطره الأخيرة عن العدالة والحرية ، أن يبين أن المحك النهائى ينبغى أن يكون تجريبيا **ونفعيا** • ويتفق مل أيضــا مع بنتام فى اعتقــاده بأن سلوكنا كله حتمى ، وأن أفعالنا المتبصرة كلهــا مدفوعة بالاعتقاد فى أن خطأ بعينه من السلوك سيفضى الى أعظم خير لنا • وتعتمد قراراتنا على شخصياتنا ومعتقداتنا كما تتوقف على مواقفنا ؛ ويذهب مل الى أننا نستطيع أن نصحح — الى حد ما — معتقداتنا وأن نقوم شخصياتنا اذا «أردنا» أن نفعل ذلك • وقد تكون الرغبة فى التملك أو المعرفة ذات أثر بالغ ، وكذلك قد تكون الرغبة فى أن «نحيا» بالغة الأثر ؛ وهذا — كما يقول مل — انما يبلور ما فى نظرية **حرية الارادة** (الخاطئة) من حث ومن تســام ، وان مل ليبين فى جــلاء — على الأقل — أن المناقشة الأخلاقية لا تذهب عبثا ، اذ هى تساعد الانسان على أن يحدد نوع الشخص الذى يريد أن يكونه •

والمبادىء الأساسية فى أخلاق مل هى :

١ — أن اللذة وحدها هى الخير ، أو هى الشىء المرغوب فى ذاته •

٢ — أن الأفعال تكون صحيحة بقدر ماتعمل على اسعاد كل من يتعلق به الأمر ، وأنها تكون مخطئة بقدر ما تعمل على زيادة الشقاء ؛والسعادة معناها اللذة وانتفاء الألم (مذهب المنفعة ، الفصل الأول) •

١ — « السعادة أمــر مرغوب فيه ، وهى الأمــر الوحيــد المرغوب فيه باعتباره غاية ؛ والأشياء الأخــرى جميعا نرغب فيها باعتبارها وســائل لتلك الغاية » • ويعترض مل عــلى تقديم برهان على هذه القضية ، ولكنه يحاول أن يربط بين اللذة أو السعادة وبين أن يكون الشىء موضــوعا للرغبــة وأن يكون خيرا فى ذاته • ونحن نستطيع أن نرى أن كل انسان يرغب فى سعادته الخاصة ، ولكن لا يلزم عن ذلك بالطبع أن الســعادة مرغوبة أو أنها خير • بيد أن مل لم يكن أول أو آخر من ذهب الى أنه لابد من وجود علاقة وثيقة بين الخير وبين أن يكون الشىء مرغوبا فيه ، وربما كان رأيه هــو أننا نتعلم تسمية الأشــياء بأنها « حسنة » أو « سيئة » ، « مرغوبة » أو « غير مرغوبة » عن طريق خبرتنا فى الاشتهاء والحصول — أو عدم الحصول — على ما نشتهيه.وبعض الأشياء التى اشتهيناها تبدو لنا جديرة بهذا الاشتهاء ، بينما يتضح لنا فيما بعد أن بعض الأشياء الأخرى غير جديرة بذلك ؛ فهل السعادة شىء من الأشياء التى يشتهيها الناس ، وهل يتضح لهم فيما بعد أنها حســنة ؟ يقول مل اننا حين نرغب فى شىء نفكر فيــه على أنه لذيذ ، ونعتقد أنه يجلب الآن أو أنه سوف يجلب اللذة ؛ وهــذا يعمل بالطبع على توســيع معنى « اللذة » ، وتصير هذه الكلمة مصطلحا فنيا يطلق على أى شىء يريده الانســان لذاته ؛ ومن المؤكد أن كل تلك الأشياء لا يمكن أن تسمى « مرغوبة » أو « حسنة » • والواقع أن مل ليس مســتعدا على الاطلاق لمعاملة كل موضوعات الرغبة معاملة واحــدة ، فهو يضع تمييزات كثيرة ويعبر عن

تفضيلاته المحددة الخاصة؛ فبعض الرغبات بدائية، وبعضها الآخر نتيجة للخبرة والتدريب والتنظيم الذاتي والترابطات الخاصة ؛ فالرجل الجائع (أيا كانت شخصيته) يرغب فى الطعام ، والبخيل يرغب فى أن يجمع المال بينما الشخص المبذر يرغب فى انفاقه ، وملذات الرجل البخيل والمسرف والفاضل عبارة عن ملذات اكتسبت بالتربية • ويشير مل الى الاختلافات الكيفية و « أنواع » اللذة التى لا نجد عسرا فى تبينها ، بينما من العسير أو من المحال دائما تحديد الاختلافات الكمية (مثل « ظروف » بنتام) • وقد كان من الممكن أن يفترض مل أن الاختلافات الكيفية يمكن أن ترجع فى نهاية الأمر الى اختلافات كمية ، ولكنه لم يجشم نفسه هذا العناء • والواقع أنه يقول انه ينبغى علينا فى كافة قراراتنا أن نفضل الملذات « العليا » ، وهى الملذات التى تشمل الملذات الاجتماعية والكريمة ، كما تشمل أيضا ملذات المشاعر المهذبة وملذات العقل •

٢ ــ « تكون الأفعال صحيحة بقدر ماتعمل على زيادة السعادة » ، والسعادة التى نبحثها ليست هى سعادة الفاعل ، بل كل من يتعلق بهم الفعل • ولا يوجه النقد غالبا الى مل بسبب اعتناقه لهذا الرأى الذى يعمم السعادة تعميما ويشمل الناس جميعا ، ولكن بسبب تظاهره بأنه يثبت أن السعادة العامة ينبغى أن تكون شيئا ينظر اليها « مجموع الأشخاص جميعا » على أنها شىء حسن أو مرغوب فيه ؛ فهناك نقطتان يجب التمييز بينهما: (ا) ما هى طبيعة الفعل الصحيح؟ (ب) من الذى يدفع الى القيام بهذا الفعل ؟ وبالنسبة للسؤال الأول يمكن أن يؤخذ مل اما على أنه يقدم تحليلا للتعريف المتفق عليه «للفعل الصحيح» ، واما على أنه يضع أمامنا وجهة نظر • ولم يكن مل ــ شأنه فى ذلك شأن بنتام ــ واضحا دائما فيما يفعل ، ولكن يبدو على الجملة أنه يقوم بالشطر الثانى ، ويبدو أنه كان يعرف فى وضوح أن الآراء الأخرى ذات معنى وان تكن مخطئة • أما بالنسبة للسؤال الثانى فان مل يدلل على أن للناس دوافع اجتماعية طبيعية تفضى بهم الى تقدير الخير الذى يناله كل من يتعلق به فعل ما ، ومن الممكن تقوية هذه الدوافع بالمران والخبرة •

والواقع أن بعض الأفعال تجلب السعادة فى المدى الطويل وبعضها الآخر لن يجلبها ؛ ويقول مل انه ينبغى علينا اختيار الفعل (فى أثناء اتخاذ القرار) الذى يبدو من المرجح أن تنتج عنه أعظم سعادة ، وهذه هى الطريقة العملية الوحيدة الممكنة التى يفهم بها مذهب المنفعة • بل حتى هذه القاعدة يبدو أنها تطالب أكثر مما هو معقول ، اذ كيف يستطيع المرء أن يتوقف دائما ليقوم بعملية حساب؟ ويجيب مل بطريقة محددة جدا ، أنه لابد للمرء أن يهتدى عادة بتلك « القواعد العامة » التى صيغت نتيجة لخبرة الناس الطويلة فى المجتمع : «ان المعتقدات التى انحدرت الينا هى قواعد الأخلاق للمجموع ، وللفيلسوف حتى ينجح فى العثور على ما هو أفضل منها » • ومن حق الفيلسوف أن يختبر القواعد التقليدية ، وأن يسأل عما اذا كانت المراعاة العامة لقاعدة ما تجلب سعادة أكبر من اتباع أية قاعدة أخرى بديلة ، أو أكبر مما لو تركنا المسألة خارج نطاق القواعد • وينبغى أن يعطى التفضيل فى تطبيق مثل هذا الاختبار للأنواع « العليا » من اللذة ، والمكانة التى يخصصها مل للقواعد هى نقطة يختلف فيها اختلافا واضحا عن رأى بنتام ، اذ يعرف مل الأخلاقية بأنها « القواعد والنواميس الموضوعة للسلوك الانسانى » • وفى حالة تضارب الواجبات (أى حين تتطلب الفعل نفسه قاعدة ما ، وترفضه قاعدة أخرى) ، فى هذه الحالة وحدها ينبغى على المرء أن يختار ــ عن طريق المفاضلة ــ بين نتائج الفعل المحتملة فى التقدير الفردى • ويبدو أن مل يلزم نفسه دائما بالرأى القائل انه فى جميع الحالات الأخرى يكون الفعل الصحيح هو الفعل

الذى يتمشى مع قاعدة صحيحة ، وتكون القاعدة صحيحة حين تجتاز الاختبار النفعى • ومن العسير علينا أن نعتقد أن مل كان يريد لنا أن نتبع مثل هذه القاعدة اذا كان من المعروف أنها فى مناسبة معلومة ستجلب من الضرر أكثر مما تجلب من الخير (وربما أراد أن يتلافى هذه النقطة بملاحظاته عن الواجبات المتضاربة) ؛ فقواعد العدالة التى تمنعنا من الايذاء أو الاعتداء أو التدخل فى حرية الآخرين ، ينبغى مراعاتها بغض النظر عن الميزة التى قد يبدو أنها تعود علينا من اطراحها جانبا ؛ ذلك أن المراعاة الصارمة الموثوق بها لتلك القواعد هى فى ذاتها أعظم نفع للجميع •

ومهما يكن من أمر فان مل لعلى استعداد لتضييق مجال الواجب ، فالواجب شىء قد يرغم الانسان على فعله ، وينبغى ألا نتوسع فيه لا بما تقتضيه الضرورة ؛ فثمة أفعال حسنة نبيلة كريمة يمتدح المرء بحق على أدائها ، ولكن لا ينبغى أن تطلب منه وفق أية قاعدة • ومجال الفضيلة يشمل مجال الواجب ولكنه يتجاوزه ؛ وينكر مل أيضا أن يكون علينا أى واجب نحو أنفسنا ، فاذا أخفق انسان فى أن يعنى بمصالحه الخاصة العناية الصحيحة ، فليس ذلك فى حد ذاته حالة من حالات ارتكاب الخطأ •

ورأى مل — السلبى نوعا ما — عن الواجب، يترك للفرد مجالا واسعا لاختيار ما يريد أن يفعله أو ما يريد أن يكونه ؛ ويدلل فى كتابه « مقال عن الحرية » بأن هذه الحرية يتهددها خطر تدخل قوى الرأى العام • وللمجتمع الحق فى وضع القوانين التى تتحكم فى ذلك الجزء من سلوك الانسان الذى قد يؤثر على مصالح الآخرين؛ وفى هذا المجال يكون من الملائم أن نسأل عما اذا كان لقاعدة بعينها ما يبررها أو لم يكن • « بيد أنه لا محل للتفكير فى مثل هذا السؤال حيث لايؤثر سلوك شخص ما على مصالح أى شخص آخر الا نفسه ، أو لا يتحتم لذلك السلوك أن يؤثر على غير صاحبه الا اذا أرادوا » ؛ ففى مجال الحياة الخاصة يكون السؤال عما اذا كان وضع القواعد واجبا أو غير واجب سؤالا لا معنى له • وهنا تبدأ المناقشة وكأنها رد اعتبار للحقوق الطبيعية ؛ مثال ذلك أن مل يدلل على أن الرقابة محال أن تستلزمها الضرورة فى أى مجتمع متمدن• ومن العسير أن تكفى لغة مذهب المنفعة فى الاعراب عن الأهمية الأخلاقية التى يعلقها مل على الكبرياء المعقولة ، وعلى حب الحرية والاحساس بالكرامة ؛ «فمن امتيازات الكائن الانسانى الذى بلغ النضج فى ملكاته ، ومن الشروط اللازمة له ، أن يستخدم خبرته ويفسرها بطريقته الخاصة » • وقد يبدو غريبا الآن أن مل قد جاهد لانشاء حكومة قائمة على الطبقات العاملة ، وأنه قد أخذ بالاشتراكية ؛ غير أنه كان يعتقد أنه من الممكن أن يظفر العمال بالتربية على مر الزمن ، كما كان يأمل فى انشاء ضمانات دستورية لحقوق الأقليات؛ وكان يرى أن تنفق الحكومة على التعليم لا أن تقوم به ، ولم تكن الملكية الاجتماعية تقتضى فى نظره ملكية دولة تتسع كفايتها لتشمل كل شىء •

بدأ تفكير مل فى السياسة حين قرأ هجوم ماكولى على المقال الذى كتبه جيمس مل عن الحكومة ؛ فقد أنكر ماكولى امكان استنباط النتائج من المبادىء ، اذ ينبغى أن تكون الدراسة الوحيدة للسياسة دراسة مباشرة للتاريخ • وانتهى مل الى الاختلاف مع أبيه ومع ماكولى على السواء ؛ فهو يميز فى الجزء السادس من كتابه « المنطق » بين نمطين مختلفين تمام الاختلاف من البحث الاجتماعى ، النمط الأول متخصص وافتراضى معا ، ومثال ذلك أن يسأل : ماذا سوف يكون تأثير الغاء قوانين الغلال لو بقى المجتمع وبقيت المدنية فى انجلترا على حالتها الراهنة ؟ فنحن نفترض أن «حالة المجتمع عامة» تظل ثابتة ، ونستخدم المنهج الاستنباطى كما هو مستخدم فى علم الطبيعة ؛ ولابد من تحليل العوامل

السببية التى نحدث فيها التغير ومعرفة قوانينها (مثل القوانين النفسية التى تتحكم فى التجارة) : ولا يصدق الجواب التقريرى (الذى نصل اليه) الا فى الحالة الحاضرة من المجتمع ، غير أن المجتمعات تجتاز حالات عامة مختلفة ، وعلينا أن نفترض أن مجموع العلل لكل حالة من تلك الحالات يجب التماسها فى الحالة السابقة عليها مباشرة • ويعتقد مل (كما يعتقد **كونت**) أن الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية يؤثر بعضها على البعض الآخر تأثيرا متبادلا ، بحيث تكون حالة المعرفة هى أهم عامل بينها • ويقدم لنا التاريخ — اذا فحص بامعان — قوانين تجريبية للمجتمع ، فمثلا عصر الايمان يفضى الى عصر يسوده العقل ، وعصر العقل يفضى الى عصر علمى أو وضعى ؛ وقد لا يكون فى استطاعتنا التنبؤ بمثل هذه التغيرات ، ولكننا نستطيع أن نصنع شيئا لفهم القانون الذى يتحكم فيها • ولا يبدأ هذا العلم « العام » للمجتمع بفرض ما ثم يمضى فى التحقق منه ، وانما يبدأ بتعميمات مستمدة من التاريخ ، ويحاول أن يبين كيف أن نمطا بعينه من الانتقال يمكن تفسيره بالرجوع الى قوانين تم اكتشافها فى العلوم الخاصة (كالجيولوجيا ، وعلم النبات ، والاقتصاد ، وعلم النفس ، وعلم التناسليات) • وقد أخذ هذا « المنهج الاستنباطى المعكوس » من كونت ، الذى تشبه صداقته لمل صداقة **روسو لهيوم** فى بعض جوانبها ؛ وتفسير مل الذى يبدو تفسيرا متواضعا لعلم عام للمجتمع ، قد رفضه **ك** • **ر** **بوبر** رفضا تاما ، اذ يدلل بوبر على أن فكرة وضع قانون لمجموع حالات المجتمع المتعاقبة هى اساءة استعمال لفكرة القانون •

ويحارب مل فى فلسفته السياسية فى جبهتين : ضد الفلسفة القبلية والحدسية ، وضد التجريبية البسيطة • ويرى هذا الموقف نفسه فى المنطق ؛ ويصر مل على أن منطقه هو « منطق الخبرة » ، ولكنه يمضى الى أبعد من ذلك مبينا أن العلم يجب أن يكون منظما وتحليليا (وفى بعض النقاط الحيوية) استنباطيا • ويحاول مل أن يبين فى كتابه « مذهب فى المنطق » : (١) أن « القضايا الضرورية » قضايا لغوية صرف؛ (٢) أن الاستدلالات التقلدية المباشرة « ظاهرية » فحسب ، وليست حقيقية ؛ (٣) أن القياس باعتباره استدلالا من مقدمات الى نتائج هو أيضا مجرد « استدلال ظاهرى » ؛ (٤) ان القياس هام على أساس توكيده للمقدمة الكبرى أو الكلية ؛ (٥) أن توكيد قضية كلية على أساس بينة خاصة يعد استدلالا حقيقيا ، ومن ثم فان الاستنباط الخالص ليس استدلالا حيقيقا ، أما الاستقراء فهو استدلال حقيقى ؛ (٦) أن مبادىء الرياضة استقرائية تعتمد على الملاحظة ؛ (٧) أننا نستطيع أن ندعى — فى بعض الحالات — ادعاء صادقا أننا نعرف قضايا كلية تقوم على الاستقراء •

ولا يهتم مل بالمنطق الصورى لذاته اهتماما شديدا ؛ وموضوعه الرئيسى هو «التعميم» والأسس التى يعتمد عليها والمناهج الصالحة للعلوم • وينبغى أن نعترف فورا بأن تفسير مل للعلوم الرياضية لم يرض أحدا ، ذلك أن مل لم يميز قط تمييزا صحيحا بين الرياضة البحتة والرياضة التطبيقية ، وخلط بين أخطاء العد والقياس وبين أخطاء الحساب ، وترك للآخرين أن يبينوا أن تفسير مل — الأصيل أصالة عظيمة — للاستدلال الاستنباطى على أنه نسق من تحصيلات الحاصل ، ترك للآخرين أن يبينوا أن هذا التفسير يمكن أن يمتد ليشمل الاستدلال الرياضى أيضا •

وتقوم النظرية المنطقية على تعريف للمعنى يدخل الفكرة القائلة بأنه ليست كل الكلمات مجرد أسماء لأشياء فحسب • ويستخدم مل كلمة « أسماء » لكل الحدود فى قضية ما : ف جون وجورج ومارى «أسماء مفردة» ، وكذلك « الملك الذى خلف وليم الأول » اسم متعدد الكلمات • أما المحمولات فهى « أسماء عامة » (مثل : رجل ، عجوز ، أبيض) ، وهى « قابلة

لأن تصدق ـ بمعنى واحد لا يتغير ـ على عدد من الأشياء لا نهاية له » . غير أن مل يميز أسماء الأعلام دون سائر الحدود الأخرى ؛ اذ هى عنده تطلق جزافا بمعنى أنها مقصورة على أن تشير الى شخص أو مكان ، فهى لا تطلق على مسمياتها بسبب وجود خصائص يفترض وجودها فى تلك المسميات ، ولهذا يقول مل انها « تشير » فحسب . غير أن الألفاظ والجمل الوصفية تقول شيئا قد يكون صادقا أو كاذبا ؛ فهذه العبارة «الملك الذى خلف وليم الأول» تشير الى «روفوس» لكل من يفهم « معنى » هذه العبارة ويرى صدقها. وهذا الجانب الآخر من جانبى المعنى يسميه مل بالمفهوم ؛ فكلمة « رجل » مفهوم يتألف من خصائص بعينها ، ويقول مل « انها تشير الى أى فرد يتصف بتلك الخصائص » سواء أكان جون أم جورج أم مارى . وهكذا تشير الأسماء العامة الى مفهوم والى ماصدق ؛ وهنا يخطىء مل اذ قد يشير الوصف المحدد الى فرد ما (روفوس مثلا) غير أن المحمول لا يشير الى ماصدق ؛ فقد أقرر أن « ج . س . مل » لم يكن عالما عظيما دون أن أشير الى أى عالم عظيم .. فمن ذا يكون هذا العالم ؟ فالحدود العامة ليست أسماء ، ويبين مل أن لتلك الحدود معنى لا يقتضى التسمية على الاطلاق ؛ ويقول أيضا ان تلك الكلمات مثل : «و» و «من» و «فى» و « حقا » بينما تسهم فى تكوين الأسماء ، الا أنها « لا حق لها على الاطلاق فى أن تعتبر أسماء » ، فليست التسمية اذن هى النوع الوحيد للمعنى : وهذه حقيقة لم يتمثلها الفلاسفة طيلة أجيال عديدة .

والقضية التى لا تؤكد الا جزءا مما يعنيه (أى ما يؤلف مفهومه) حد الموضوع ، هى « مجرد قضية لفظية » أو تحصيل حاصل . وكذلك الاستدلالات المباشرة فى المنطق التقليدى هى أيضا تحصيل حاصل ، اذ تعتمد فى صدقها (وان لم يقرر مل ذلك فى وضوح تام) على « معنى » الألفاظ المنطقية المستخدمة فيها . (اذا كان كل الناس فانين ، اذن فبعض الناس فانين ، يعتمد الانتقال هنا على معنى « كل » و « بعض » و «اذا» ... «اذن» ...) ولكن ماذا عن القياس ؟ من المشهور أن نتيجة القياس يجب أن تكون « متضمنة » فى المقدمات والا كانت باطلة ؛ ومع ذلك فانى أستطيع أن أعرف أن كل الناس فانون دون أن أعرف أن « دوق ولنجتون » فان ، وقد لا أكون سمعت قط عن « دوق ولنجتون » . ويرى مل أن «الجدة» فى نتيجة قياس ما تنشأ عن هذه الحقيقة وهى أننا نستطيع أن نعرف قضية كلية دون أن نعرف كل أمثلتها الجزئية ، وحين اكتشف مثالا جديدا أقوم « بتطبيق » جديد للقضية الكلية ، وبذلك أصل الى نتيجة جديدة . بيد أن مل أشد اهتماما بهذا السؤال وهو : كيف نستطيع أن نعرف القضايا الكلية الواقعية ؟ اننا نصل الى معرفتها بطريق الاستدلال من مجموعة من الأمثلة ، وهذا الاستدلال استقرائى . وتعتمد أهمية البرهان القياسى كلها على أن تكون لدينا مقدمات كلية ؛ وهذا يأتى عن طريق الاستقراء ، فهو الاستدلال « الأصيل » الوحيد.

ويفحص مل فى الجزء الثالث من « المنطق » طبيعة الاستقراء ؛ فالاستقراء يقوم على الافتراض القائل بأن الطبيعة تسير سيرا مطردا ، وأن ما يحدث مرة فى ظروف بعينها سيحدث دائما مرة أخرى اذا وقعت تلك الظروف ، ونحن نعلم من فحص الطبيعة أن « هذا الافتراض مضمون الصدق » ، ويقوم أبسط أنواع الاستقراء فى طريقة سيره على أساس التعداد البسيط للأمثلة المتشابهة : « كل البجع الذى رأيناه أبيض ، اذن فكل البجع أبيض » . وبهذا المنهج عينه نعلم أن الطبيعة مطردة ؛ ويميز مل بين اطرادات « التلازم » أو « الاقتران » واطرادات التتالى ، فالأولى تتضمن « معية » صفات الأنواع الطبيعية ، والخصائص المكانية والعددية . وهذه الصفات لا تعرف الا عن طريق الملاحظة فحسب (بما فى

ذلك العد والقياس) ؛ والدليل عليها فى كثير من الحالات فائض عن الحد . ويمكن أن توصف اطرادات التتالى وصفا متساهلا بأنها « سببية » ، بمعنى أن نوعا بعينه من الحوادث يفضى دائما الى تتابع بعينه وعندئذ يجيئنا العلم عن طريق التعداد البسيط قبل كل شيء ؛ غير أن مل يعتقد أنه فى الاستقراءات « السببية » يمكن أن يقوم شيء أقرب الى البرهان الاستنباطى بالاستعانة بمناهجه المشهورة فى « الاستقراء (السببى) » .

ويعنى مل بالسبب « السبب الكافى » ؛ أو بالأحرى ذلك العامل الذى اذا أضيف الى المجرى المألوف لأحداث الكون ، كانت اضافته كافية لاحداث أثر بعينه ؛ وانا لنعرف (وفقا لمل) حقيقة على أكبر جانب من الأهمية عن هذه الأسباب وهى أن لكل حادث سببا ؛ وهى حقيقة نعلمها عن طريق الملاحظة البسيطة ، فاذا عرفناها امكننا أن نستخدمها فى الكشف عن القوانين السببية الجزئية واثباتها ؛ ذلك أن السبب الكافى ل « س » لابد أن يوجد فى الحوادث والظروف السابقة عليه مباشرة . وهذا يحدد البحث عن سبب « س » ، اذ نجد أن الظروف ا و ب و جـ .. الخ سابقة عليها ، ولابد أن ظرفا أو آخر او مجموعة من الظروف قد كان سببا فى «س» . ويمكن أن تقوم المناهج (الاتفاق . الاختلاف . الاتفاق والاختلاف . والتغير النسبى) بشيئين : (١) تمكننا من حذف الظروف التى لاتسبق «س» دائما ؛ (٢) تزودنا بمزيد من الحالات التى يوجد فيها عامل آخر بعينه فى البيئة السابقة على «س» . والجزء الثانى بالطبع هو التعداد ؛ وما يؤكده مل هو أن الحذف نفسه نوع من البرهان ، فاذا استطعنا أن نجد مثلا ل « ا » لا تتبعها فيه «س» ، فان « ا » لا تستطيع أن تكون هى نفسها سببا كافيا ل «س» ، وهو يعتقد أن هذا يجب أن يقوى حالة الظروف المرشحة الباقية ب ، جـ .. الخ . ويكتب مل عن مناهجه باعتبارها « اختبارا علميا » ، بيد أنه بهذا يدعى الكثير ؛ أولا لأن اختيار (من سوابق س) العوامل المحتمل لها أن تكون أسبابا ، ينبغى أن يعتمد على معرفة بالمجال نحصل عليها دون الاستعانة بتلك المناهج ؛ وثانيا لأن هذه«المعرفة»نفسها موضوع للمراجعة (فقد نتبين أن ما كنا نعتقده غير داخل فى الموضوع هو عامل حيوى) . ولا يمكن أن تؤدى مناهج الحذف أو الاستبعاد الى حكم « حاسم » فى جانب الظروف المرشحة الباقية ، اللهم الا اذا كانت مجموعة الظروف المرشحة الممكنة محدودة تحديدا حاسما ؛ وهذا ــ اذا شئنا الدقة ــ ما لا يمكن أن يكون فى مثل تلك الأبحاث . ومن العسير أن نشك فى أن التجربة المتكررة تزيد ــ عن طريق الاستبعاد على الأقل ــ من « الاحتمال » الذى يؤيد العوامل الباقية ؛ غير أن الاختبار الحاسم هو بالطبع مسألة أخرى .

والمناهج مشتركة بالنسبة لجميع الأبحاث « السببية » التى تكون فى المستوى التجريبى الأساسى ؛ أما فى المستوى الأعلى فان العلوم المختلفة تستخدم مناهج أو طرائق أو تجربة . ويميز مل فى الجزء السادس من المنطق بين أربعة مناهج : المنهج الهندسى الذى يطبق حيثما لا يكون للقوانين المختلفة أثر فى تعديل بعضها بعضا (ويوحى المثل الذى يضربه مل بأن هذا المنهج لا يكاد ينتمى اطلاقا الى العلم الذى يعتمد على الملاحظة والتجريب) ؛ والمنهج الكيميائى ، وهو منهج التجربة المباشرة الذى يجب أن يطبق حيثما تجتمع العلل بطريقة تتحدى التحليل ؛ والمنهج الفيزيقى (الطبيعى) الذى يمكن استخدامه حيث تكون قوانين العوامل السببية المختلفة قد عرفت فعلا معرفة حسنة ؛ فحينئذ يجوز الاعتقاد بأن تغيرا بعينه كان نتيجة اجتماع بعينه للقوى ، وأن التجربة المستمرة ستمدنا باختبار يحقق ذلك . وأخيرا يعترف مل بالمنهج التاريخى الذى يطبق حيث تكون الظواهر معقدة ومجاوزة لمجال التجربة ، كما هى الحال فى العلوم الاجتماعية .

ويشير مل الى آرائه هذه على أنها « فلسفة الخبرة » ؛ وان وصفه لها بهذه الصفة لتتضح الغاية منه حين نرى احتكامه بالوقائع احتكاما لا ينقطع (وهى الوقائع التى يمكن أن تعرف بالخبرة) ، كما تتضح على المستوى الميتافيزيقى حين يحلل معرفتنا بالأشياء والعقول تحليلا يقوم على **مذهب الظواهر** (انظر كتابه : « دراسة لفلسفة هاملتون ») • ووجهة نظر مل قريبة من وجهة نظر هيوم ، فهو يصف الأجسام على أساس ادراكاتنا الحسية لها ؛ وهو يميز فى وضوح (كما لم يفعل **باركلى**) بين نوعين من الترتيب فى الخبرة : (١) الترتيب السببى المطرد للخبرة الذى يربط معا الأجسام أو التغيرات الطبيعية المنتمية الى أنواع بعينها ؛ (٢) الترتيب الذى يربط الأفكار المختلفة أو الانطباعات فى عقولنا ويفضى بنا الى تكوين الفكرة القائلة بأنها جميعا ادراكات حسية لشىء فردى واحد • والنوع الثانى من الترتيب (كما رآه هيوم) ليس اطرادا فى تتابع أفكارنا ، « فالاطرادات » التى نبحث عنها تقوم بين أجسام لا بين احساسات • ويحاول مل تحليل هذا الترتيب ، ويمضى الى حيث يعرف الجسم بأنه « امكان دائم للاحساس » ، فان يتحدث المرء عن منضدة معناه أن يتحدث عن ترتيب من هذا النمط للاحساسات الفعلية أو الممكنة ؛ ولا يبذل مل أية محاولة لاقامة هذا الامكان على أساس جوهر خارجى فعلى أو على أساس وجود الله • غير أن مل يعترف بأن هناك « تتابعات أخرى من الشعور الى جانب تلك التى أكون شاعرا بها » • وكيف نصف ترتيب الخبرات الذى يؤلف عقلا فرديا ؟ ها هنا يصل مل الى « شىء نهائى لا تفسير له » ، وهو أن العقل الذى يتألف من سلسلة من المشاعر ينبغى أن يدرك نفسه باعتباره ماضيا ومستقبلا •

وفى مقالاته عن « اللاهوت الطبيعى » ، يدافع مل عن امكان قيام عقل بلا جسم ، ومن ثم فهو يدافع عن امكان الخلود • كما يفحص أيضا — بروح علمية — مسألة:هل العالم كما نعرفه من صنع ذكاء الهى ؟ واذا كان الأمر كذلك ، فهل اتصل هذا الذكاء الالهى بالانسان عن طريق وحى معجز ؟ وان للبرهان (على وجود الله) المستند الى ما فى الكون من نظام لشيئا من الوزن ، اذ يوحى بأن هناك الها يرغب فى الخير لمخلوقاته (المعروفة لنا) ، غير أن لديه مهام أخرى كثيرة • وهنا يحول مل المسألة من منطقة الاعتقاد الى منطقة الأمل البسيط ؛ وقد يتأمل الانسان — بدون الاعتقاد الفعلى — فكرة الكمال الالهى ، كما قد يتأمل الأناجيل ويأمل فى الخلود ، ولهذا كله قيمة عملية • وانا لنجد هذه الخواطر فى رسائل مل ، وهى ترتبط باهتمامه الوردزورثى الجدى المبكر بتنمية أفضل ما يمكن أن يوجد فى الشعور والخيال الانسانيين ؛ غير أن « مقالاته عن الدين » ، التى ظهرت عقب وفاته ، أدهشت أصدقاءه الأشد صراحة فى نزعتهم اللاأدرية والملحدة • ويقول عنه هاليفى : « هناك لمحات فى ستيوارت مل ذات طبيعة أصيلة عاطفية ، بل تكاد أن تكون دينية ؛ وهذه الطبيعة لم تخلق للمذهب العقلى والتجريدى الخالص الذى فرض عليها منذ طفولته » •

مل ، جيمس : (١٧٧٣ — ١٨٣٦) ، ولد بأبردينشاير باسكتلندة ، ودرس بجامعة أدنبره ليتولى وظيفة راع للكنيسة ، غير أن الشكوك الدينية أفضت به الى التخلى عن هذه الدراسة ؛ وفى سن التاسعة والعشرين رحل الى لندن • وفى عام ١٨٠٨ التقى مل بـ « **بنتام** » فحوله الى الراديكالية ، وصار نائبه الرئيسى • والتحق عام ١٨١٩ بشركة الهند الشرقية وعاش حتى أصبح مديرها العام ، وقد وصفه ابنه الأكبر **جون ستيوارت مل** فى « ترجمته الذاتية » وصفا قيما تناول شخصيته وآراءه •

الميتافيزيقا : حاول مل فى كتابه « تحليل ظاهرة العقل الانسانى » (١٨٢٩) أن يبين أن

المعرفة كلها يمكن أن ترجع الى المشاعر «الاحساسات، والأفكار ، والملذات ، والآلام) التى تحدث فى ترتيبات بعينها ، فبعضها متعاقب وبعضها الآخر متآن (أى يحـــدث فى آن واحـــد) • وتميل المشاعر الى الارتباط فى نماذج منتظمة اذا وقعت « معا » ، وشرح خاطر ما معناه دائما تحليله الى أفكار ترابطت فيما بينها • وهذه النظرية ذرية ارجاعية ، ولم تنجح فى تحقيق نية المؤلف التى ترمى الى جعل العقل الانسانى ممهدا كالطريق الممتد من « شيرنج كروس » الى « كنيسة القديس بولس » (مكانان فى لندن) •

الأخلاقية : لقد شجعت مل نظرية التداعى على القــول بأن فى مســتطاع التربية أن تؤدى « بالانسان » الى أية صورة شئنا ، وأنه فى مقدور التربية أن تكون الناس (الذين يسعون بالضرورة الى سعادتهم الخاصة) على نحو يجدون معه سعادتهم الخاصـــة فى تكريس أنفسهم للخير المشـــترك (دائرة المعارف البريطانية ، ١٨٢٠ «تربية») • والمقيـــاس الذى تقـــاس به الأفعال الصـــائبة انمــا يكون نتائج تلك الأفعـــال ، وانه لمقياس يجعل الانسانية كلها فى اعتباره، فالحق هو ما يزيد من السعادة العامة لا من ســعادة الفاعل ؛ وان المدح والذم والثواب والعقاب فى المجال الأخلاقى لوسيلة يصطنعها المجتمع لتشجيع الأفعال النافعة للجماعة وتثبيط الأفعال الضارة بها •

السياسة : يرفض مل كل الأفكار الخاصـــة «بالحقوق الطبيعية» ، ويحاول (ولعلها أول محاولة من نوعها) الدفاع عن الأنظمة النيابية على أساس المبادىء النفعية وحدها (دائرة المعارف البريطانية، ١٨٢٠ «حكومة») • فالناس يحتاجون الى الحكومة لتدافع عن حياتهم ومصالحهم ازاء الآخرين ؛ غير أن أية حـكومة مؤلفة من « أناس » ستكون لهم مصلحه خاصة فى استغلال رعاياهم واستعبادهم؛ ومن ثم تدعو الحاجة الى قوة لكبح جماح المصالح الجائرة « للحكومة » • والطريقة الفعالة الوحيدة لتنصيب مثل هـــذه القوة يكـــون باختيار ممثلين (عن الشعب) ؛ ولكن كيف نضمن تطابق المصلحة بين المجتمع وممثليه ؟ نضمن ذلك باجراء انتخابات من حين الى حين • وبهذا فان مل لا يدعو الى حكومة نيابية ، بل الى هيئة نيابية معادية للحكومة• ومن الذى يختار الممثلين ؟ يستبعد مل النســـاء والأطفال والشبان الصغار على أساس أن هناك تطابقا « طبيعيا » فى المصلحة مع الأزواج والآباء ؛ ويبحث مل فى استبعادات أخرى ، ولكنـــه يدعو أخيرا الى منح حق التصويت للطبقة الوسطى مادام أعضاء هذه الطبقة هم القادة الحقيقيون للمجتمع ؛ وقد كانوا كذلك خلال تاريخ العالم كله : وكان مل يثق ثقة لا حـــد لها فى النظم النيابية اذا صاحبتها حرية كاملة فى المناقشة •

ويميل بعض النقاد ــ مثل هاليفى مثلا ــ الى أن يضعوا جيمس مل ، بوصفه مفكرا ، فى مرتبة أعلى من جون ستيوارت مل ؛ وأيا كان الأمر فانه من العسير انكار أن جيمس مل هـــو مثال الفيلسوف الذى لا يســـتند فى آرائه الى واقع محاولاته ، ويتضح هذا الضعف أشد ما يتضح فى تناوله لفكرة الحكومة ، اذ يتقدم فى تدليله من افتراضات لا تستند على أية حقائق تاريخية ، بل تراه يقدم لكل خطوة يخطوها علة واحدة ؛ وهى علة واحـــدة مفروض فيها أن تكون حاســمة ، وبالتالى فهى كافية • وقد وقف ماكولى فى هجومه على مل عند هـــذا المنهج الاستنباطى • (مجلة ادنبره ، ١٨٢٩) •

ملبرانش ، نقولا : (١٦٣٨ ـ ١٧١٥) ، فيلسوف فرنسى • وكان الفلاسفة المحترفون فى عصر **ديكارت** قد انقسموا ــ بسبب خروجه عـلى الاجماع ــ الى طوائف متمايزة متعادية عداء مرا ، وشرعت كل طائفة ــ على عادة أهل ذلك العصر ــ فى البحث عن الأسانيد التى يستندون اليها • أما هـــؤلاء الذين اتبعوا ديكارت فقـد وجـدوا سندهم فى **أوغسطين** ، على حين اتخـذ الذين

يعارضونه من توما الأكويني أستاذا لهم • وقد كان نقولا ملبرانش هـــو أشهر الأوغسطينيين ؛ ويعتقد ملبرانش أن الأشـــــياء الفردية ما هى الا تعينات للجوهر المادى الواحد ، كما أن العقول الفردية ليست غير تعينات لجوهر لامادى ، وتقوم فى مقابل ذلك حرية الله الكاملة ، وهى نظرية تميز بها أوغسـطين • وقدم ملبرانش مذهبـــه فى **الاتفاقيـــة** حــلا لمشـــكلة التفاعل السببى بين الجوهرين (العقل والجسم) ؛ اذ كان يذهب الى أن الأشياء المتناهية لا قدرة لها على الفعل سواء أكانت عقولا أو أجساما ؛ وهى نظرية كان يعتقد أنها علامة على الفلسفة المسيحية • هذه الاعتبارات مضافا اليها مشكلة : كيف يمكن لجوهر عقلى لامادى أن يدرك الأجسام المادية ؟ أفضت به الى ضرب من الميتافيزيقا الأفلاطونية الجـديدة ؛ فنحن لا ندرك شيئا مباشرة ، وانما الله هـــو الذى غرس فى عقولنا فكرة العالم المتجسد • وهذا العالم يوجد فى الواقع ويتجاوب مع فكرتنا عنه ، لأن أفكار الله التى هى مصدر ادراكاتنا الحسية هى أيضا نماذج لعالم الأشياء المادية •

منطق : (١) يمكن تعريف المنطق بأنه نظرية الشروط التى يجب أن تتوافر للاستنتاج الصحيح، أو اذا شئنا الايجاز قلنا انه نظرية الاثبات (أو الاستدلال) • ولابد من ذكر بعض الملاحظات على هـذا التعريف المبدئى حتى لا يكون مضـــللا ؛ فالاستنتاج عملية ننتقل بها من الاعتقاد بجملة أو أكثـر (المقدمات) الى الاعتقاد بجملة أخـرى (النتيجة) يكون صدقها اما مضـــمونا اذا كان الاستنتاج سليما ، أو على الأقل محتملا بفضـل صدق المقدمات ؛ فالاستنتاج اذن عملية عقلية ، وقد يعنى ذلك أن المنطق معنى بعمليات الفكر ، وبالتالى فانه يرتبط على هذا الأساس بعلم النفس بطريقة ما • وليس الأمر كذلك ؛ فان دراسة « شروط » الاستنتاج الصحيح لا تلزم عنها دراسة أية عمليات فكرية ، ولا تعنينا فى حالة البرهان الاستنباطى الدقيق على الأقل ، وهى الحالة التى نهتم بها اهتماما رئيسيا ، غير الخصائص الصورية والبنائيـة لضروب الحجـاج التى ندرسها • أما ما نعنيه بذلك فسيتضح فيما يلى :

من الممكن أن يعد المنطق فى مراحله الأولى تاريخـــا طبيعيـــا لضروب الحجاج ؛ فكما يدرس البيولوجى تركيب النباتات والحيوانات وعملها ، ويحاول أن يرى كيف ترتبط الأنواع المختلفة بعضها ببعض ، فكذلك يدرس المنطقى تركيب الأنماط المختلفة من اقامة الحجة وعملها ، ويحاول أن يربط بينها فى نسق منظم • غير أن رجل المنطق لا يهتم الا بتلك الجوانب من الحجاج التى تقبل الحجة بفضلها على أنها « صحيحة » ؛ ومن الواضح أننا جميعا نعتمد على الاستنتاج ليقدم لنا الكثير من معرفتنا ، وأن اســـتنتاجاتنا قد تتفاوت فى درجة الثقة بها • وأيا كان الأمر ، فاننا نميز جميعا – على مســـتوى الحس المشـــترك – بين الاستنتاجات السليمة والفاسدة ، وان لم يكن من اليسير علينا أن نفسر ما نعنيه بالاستنتاج المقبول ، وأصعب من ذلك أن نضع القواعد التى تميز الاستـــنتاجات السليمة من الاستـــنتاجات الفاسدة ؛ ومن واجبات المنطق أن يزودنا بطريقة منظمة للقيام بتلك التمييزات •

ومهما يكن من أمر ، فان هذا الواجب ليس غير واحـد من واجباته فحسب ؛ ففى العصرين اليونانى والوسـيط كان معظم اهتمام المناطقة منصبا على تصنيف أنواع الحجاج وطريقة اقامة الحجة ، كما أن شطرا من اهتمام المناطقة الرمزيين المحدثين كان موجها الى بسط أكثر تفصيلا واكتمالا من البسط الذى بسط به أسلافهم الأنواع المتعددة للحجة الصحيـحة ، والروابط التى تربط تلك الأنواع بعضها ببعض • ومن واجبات المنطق التى لا تقل عن ذلك أهمية – على الأقل منـــذ ظهور العمل الذى قام به **فريجه** – الفحص النقـدى للتصورات والمناهج الرياضية•ولما كانت البراهين الرياضية ضربا من البراهين الناجحة القوية على

وجه الخصوص ، فان دراستهم لها تندرج تحت العنوان العام لنظرية البرهان • غير أن ذلك الجانب من المنطق - رغم أهميته - موغل فى الصعوبة والتخصص ، ولن نشير اليه هنا حيث أننا لن نتعرض لغير الجوانب الأولية والعملية من المنطق فحسب • بيد أنه من الضرورى أن نتذكر أن التطورات الجديثة فى المنطق (وهى التى تؤلف الآن الجزء الرئيسى فى هذا العلم) ترجع كلها تقريبا الى عمل الرياضيين ؛ وان هذه الحقيقة لتفسر لنا الطابع الصورى الممعن فى الصورية الذى تتصف به مناهجه •

هناك نمطان رئيسيان من الاستدلال اهتم بهما المناطقة ، هما الاستدلال « الاستنباطى » والاستدلال « الاستقرائى » • ومن الأمثلة المعروفة للاستدلال الاستنباطى هندسة اقليدس والأقيسة التى من هذا النوع (١) اذ كانت جميع الثدييات ذات دماء حارة ، وكانت جميع الثدييات ترضع صغارها ، فان بعض الحيوانات ذات الدماء الحارة ترضع صغارها •

وقولنا عن استدلال استنباطى انه صحيح، يضمن لنا أن النتيجة لا يمكن أن تكون باطلة اذا كانت المقدمات صادقة ؛ فالنتيجة تلزم عن المقدمات لزوما ليس منه مناص ، حتى انه لمن المحال على اى شخص أن يؤكد المقدمات مع نفيه للنتيجة فى آن واحد دون أن يناقض نفسه • وجزء مما يؤديه المنطق (وهى مسألة على شىء من الصعوبة) أن يبسط بسطا كاملا ومقنعا للشروط التى يمكن بناء عليها أن يقال عن جملة ما انها مستدلة من غيرها من الجمل أو مستنبطة أو لازمة عنها ؛ وان مناطقة كثيرين ليعتقدون أن فكرتى البرهان والاستدلال الصحيح خير لهما أن تقيدا بحيث تشملان الحالات التى تتلاءم مع قواعد المنطق الاستنباطى فحسب • ومهما يكن من أمر ، فان عملية الاستدلال الاستقرائى قد ظفرت بنصيب كبير من اهتمام المناطقة ؛ وسنعرض عرضا موجزا بعض مشكلاتها فى القسم السادس من هذا المقال، وأما الأقسام الأخرى من الثانى الى الخامس فتتعلق بالمنطق الاستنباطى أو الصورى •

(٢)

درج المناطقة منذ عهد **ارسطو** - الذى أسس هذا العلم - على استخدام وسائل رمزية للتعبير عن اقامة البراهين ودراستها ، وذلك لأن المناطقة لا يهتمون ببراهين خاصة تقام حجتها ، أو بالتعبيرات اللغوية العادية التى توضع فيها تلك البراهين ، أو بموضوعها ، بل يهتمون « بالقواعد العامة » التى تتحكم فى صحة البراهين ، وبالتالى بتلك السمات التى تكون ذات شأن فى صحتها ؛ وهذه السمات تتعلق بالتركيب فهى الصورة أو الهيكل لبرهان ما ، وهذه الصورة (أو الهيكل) كثيرا ما تطمسها أو تخفيها الطريقة التى تعبر عنها فى اللغة العادية •

ومن الممكن ، بدراسة تركيب البرهان ، أن نرد هذه الكثرة الهائلة من التدليلات التى تساق لتأييد أنواع الموضوعات كافة وبشتى اللغات ، الى نماذج معيارية يمكن أن يرتبط بعضها ببعضها الآخر بطريقة منظمة ؛ أما ان صحة البرهان الاستنباطى تعتمد على تركيبه (أو على صورته المنطقية) لا على مادة موضوعه ، فأمر يمكن أن نتبينه بالسليقة من الأمثلة التالية • فمن الممكن أن نرى - بعد امعان النظر - أن الاستنتاجين ٢ ، ٣ صادقان رغم أن كلا منهما يتعرض لموضوع مختلف عن الموضوع الذى يتعرض له الآخر :

(٢) اذا لم يكن هناك أى معدن يذوب فى الماء ، واذا كانت بعض المواد المتبلورة معادن ، فان بعض المواد المتبلورة لا تذوب فى الماء •

(٣) اذا لم يكن المسيحيون حلوليين ، وكان بعض المتصوفة مسيحيين ، فان بعض المتصوفة ليسوا حلوليين • فالصورة المنطقية المشتركة بينهما يمكن تمثيلها على هذا النحو :

(٤) اذا لم يكن أى « ا » هى « ب » ، وبعض « ج » هى « ا » ، اذن فان بعض « ج » ليس « ب » ٠

فهنا وضعت مكان الحدود المتصلة بموضوع تلك الأقيسة « متغيرات » أى رموز لا تسمى ولا تشير الى أشياء أو صفات ، وانما تستطيع أن تمثل ـ شأنها فى ذلك شأن الضمائر فى اللغة ـ كلمات أو جملا تشير الى أشياء أو صفات (بحيث يمكن أن تحل تلك الكلمات أو الجمل مكانها) ٠ ومن الممكن اعتبارها طريقة مريحة نترك بها مسافات شاغرة فى الصورة البنائية التى عليها يقام البرهان ، على أن تملأ هذه المسافات بالحدود المناسبة على أى نحو شئنا؛ فنستطيع ـ مثلا ـ أن نكتب الاستنتاج (٤) بطريقة أقل يسرا على النحو التالى :

(٥) اذا لم يكن أى ٠٠ هو ـ ـ وبعض ٠ ٠ هى ـ ـ اذن فان بعض ٠ ٠ ليس ـ ـ ٠

فالطرائق المختلفة لملء المسافات الحالية ليست سوى وسائل نميز بها ـ بوساطة الرموز ـ مواضع الحدود الممكنة ٠ ومن الواضح أن مثل هذا التمييز الرمزى مطلوب اذا أردنا المحافظة على الصورة المنطقية ، واستخدام المتغيرات أمر مألوف لدى معظم الناس باستخدام س ، ص وغيرها من الرموز فى الجبر المدرسى ٠

وقد أدخل أرسطو استعمال المتغيرات فى المنطق حين عالج القياس ، لكى يكون ـ على ما يبدو ـ قادرا الى حد ما على صياغة قواعد للمنطق تكون صادقة صدقا كليا ٠ ويستخدم المنطق الحديث رموزا أخرى غير المتغيرات كما تفعل الرياضة ، وسوف نشرح بعض تلك الاستعمالات فيما يلى : وجدير بنا أن نذكر ـ حتى يحين ذلك الشرح ـ أن لاستعمال الرموز فى صياغة التعبيرات المنطقية ميزات هامة الى جانب عرضه للصورة المنطقية وتقرير القواعد العامة ، ذلك أن استعمالها يضفى على المنطق وضوحا ودقة لا نستطيع بدونهما أن نتقدم فى ذلك الميدان الا قليلا ٠ ومن الممكن ادراك قيمتهما اذا رأينا كيف يكون عسيرا وقبيحا أن نعبر فى لغة عادية عن صيغة جبرية بسيطة كهذه الصيغة:

$$(س + ص)^٢ = (س^٢ + ٢ \ س \ ص + ص^٢)$$

ان تطور المنطق ـ شأنه فى ذلك شأن الرياضة ـ يتوقف على أن تتاح لنا رمزية موجزة دقيقة نرمز بها لتصوراته وعملياته ٠

(٣)

الفرع الأساسى فى المنطق هو منطق القضايا أو « حساب القضايا » كما يطلق عليه فى كثير من الأحيان ؛ ولم يكن ذلك أول جزء تطور فى المنطق ، فأرسطو لم يلتفت اليه الا قليلا ٠ ومع أن المناطقة الرواقيين فى الأزمنة القديمة وبعض مناطقة العصر الوسيط قد أسهموا فى هذا الشطر من المنطق ، الا أن تطوره المنتظم كان من عمل ج ٠ فريجه و تش ٠ س ٠ بيرس والمناطقة المحدثين ٠ ويعالج حساب القضايا الحجج التى تتألف مقوماتها الأساسية من قضايا ؛ ويمكن أن تؤخذ كلمة « قضية » هنا على أنها مرادفة لعبارة « الجملة التقريرية » ، ولهذا فان الصفة المحددة لقضية تؤدى هذا الغرض هى أنها اما أن تكون صادقة أو كاذبة ، ولا يمكن أن تكون موصوفة بالصفتين معا ؛ وعلى هذا فان الأسئلة أو الأوامر ليست قضايا ٠ وفيما يلى مثل نموذجى لحجة بسيطة قوامها قضايا :

(٦) اذا لم يكن التدخين سببا للسرطان ، لم تكن الارتباطات الاحصائية علامة موثوقا بها على الترابط السببى ، غير أن الارتباطات الاحصائية علامة يوثق بها على الترابط السببى ، اذن فالتدخين سبب من أسباب السرطان ٠

ويمكن بيان صورته المنطقية بأن نضع الرمز «ق» بدلا من القضية «التدخين سبب للسرطان» ،

وأن نستبدل بالقضـــية « الارتباطات الاحصائية علامة موثوق بهـــا على الترابط السببى » الرمز « ك » ، ثم نعيد كتابته كما يلى :

(٧) اذا صدق أنه اذا كانت لا ــ ق ، اذن لا ــ ك ، وأن ك صادقة ، اذن ق ٠

والبرهان (٧) الذى يعرض الصورة المنطقية (٦) هو صورة برهان ، وهذه الصورة تتحول الى برهان عينى اذا أحللنا مكان المتغيرين « ق » و « ك » قضيتين معينتين ٠ ومادامت هذه الصورة صادقة ، فان أية قضايا نضعها مكان « ق » و « ك » تنتج لنا برهانا صحيحا ٠

والبراهين التى قوامها قضايا ، يمكن على وجه العموم أن نرمز لها فى يسر بوضع المتغيرات ق ، ك ، ر ٠٠٠ بدلا من القضايا المكونة لهـــا ، ثم بايجاد رموز أخرى للكلمات والعبارات التى تربط القضايا بعضها ببعض فى صورتها المنطقية ٠ وفى (٧) هـــذه الكلمات هى « اذا ٠٠٠ اذن ٠٠٠ » و « الواو » و « ليس » وتسمى فى المنطق «روابط القضايا » أو « الثوابت المنطقية » ، والرموز المقـــابلة لها فى طريقة التـــدوين الرمزى التى استخدمها رسل وهوايتهد فى كتابهما : « برنكبيا ماثماتكا » هى : لا ¯

و ٠

اذا ٠٠٠ اذن ٠٠٠ ⊃

ومن الثوابت الأخرى الشـــائعة : « أو » ورمزها هو V (و « او » هنا تقرأ بالمعنى الذى لا يستبعد صدق البديلين معا ، أى أن « ق V ك » معناها « اما ق واما ك ، ومن المحتمل أن يكون الاثنان صادقين ») ٠

وهكذا تصبح (٧) بعد مزيد من الترجمة بالرمزية :

(٨) ــ ((¯ق ⊃ ¯ك) ٠ ك) ⊃ ق ؛

وتستخدم الأقواس هنا لبيان « مجال » الثوابت المنطقية ؛ فلو أننا قرأنا (٨) مثلا دون أقواس لالتبس علينا الأمر ، وجاز أن تفهم على عدة أوجه متباينة ؛ والأقواس والوسائل الأخـــرى المماثلة ضرورية لبيان القوة الرابطة فى الثوابت ٠

وجميع الصـــور التى تجىء عليها البراهين التى قوامها قضايا ، يمكن التعبير عنها فى صورة رمزية مستخدمين هذه المجموعة من العلامات ٠

(٤)

وتنشأ لدينـــا مشكلتان حالما نتوصل الى طريقة لصياغة البراهين التى قوامها قضـــايا ؛ المشـــكلة الأولى : كيف نميز صـــور البراهين الصحيحة من البراهين الباطلة ؟ المشكلة الثانية : كيف نستطيع أن نثبت صيغا جديدة صحيحة على أساس سواها التى نعرف عنها فعلا أنها صحيحة؟

والمشكلة الأولى تثير ما يعرف باسم «مشكلة اتخاذ قرار » ؛ ومن الممكن أن تحل فى يسر على هذا المستوى من المنطق٠ ومن الاجراءات البسيطة التى تتخذ لتقرير صدق القضية أو كذبها مايعرف باسم طريقة جداول الصدق ؛ فبهذه الطريقـــة نثبت أولا كل التركيبات الممكنة للصدق والكذب بالنسبة للقضايا المكونة لصـــورة البرهان الذى نحن بصـــدده ٠ وسنجد لدينـــا ٢ ن من تلك التركيبات ؛ و « ن » ترمز هنا الى عدد القضايا المختلفة ؛ فبالنسبة للبرهان (٨) هناك ٢٢ أو أربعة من هذه التركيبات وهى : ق و ك صادقتان معا ، ق صادقة و ك كاذبة ، ق كاذبة و ك صادقة ، ق و ك كاذبتان معا ؛ ثم نحدد بعدئذ قيمة الصدق للعبارة كلها بالنسبة لكل حالة من تلك الحالات الأربع ٠ ويتم ذلك بتطبيق تعريفات أدوات الربط المنطقية مستخدمين فى ذلك قيم الصدق ، وهذه التعريفات يمكن أن نضعها فى صـــورة جدول كالجدول الآتى :

متغيرات	ق	ك	~ ق	~ ك	ق · ك	ق V ك	ق ⊃ ك
ص = صادق	ص	ص	ب	ب	ص	ص	ص
ب = باطل	ص	ب	ب	ص	ب	ص	ب
	ب	ص	ص	ب	ب	ص	ص
	ب	ب	ص	ص	ب	ب	ص

وبتطبيق تلك القواعد على (٨) نكمل جدول الصدق فى أربع مراحل كالآتى :

المرحلة الأولى : نضع قيم الصدق للمتغيرات المنفية وغير المنفية فى أعمدة حسب القواعد :

((~ ق ⊃ ~ ك) · ك) ⊃ ق
كاذبة كاذبة صادقة صادقة
كاذبة صادقة كاذبة صادقة
صادقة كاذبة صادقة كاذبة
صادقة صادقة كاذبة كاذبة
١ ٢ ٣ ٤

المرحلة الثانية : نكمل العمود الواقع تحت الثابت المنطقى الذى يكون له أضيق المجالات ، وذلك وفقا للقواعد الخاصة بـ « ⊃ » فى الجدول السابق :

((~ ق ⊃ ~ ك) · ك) ⊃ ق
كاذبة صادقة كاذبة صادقة صادقة
كاذبة صادقة صادقة كاذبة صادقة
صادقة كاذبة كاذبة صادقة كاذبة
صادقة صادقة صادقة كاذبة كاذبة
١ ٥ ٢ ٣ ٤

المرحلة الثالثة : نكمل العمود الواقع تحت الثابت المنطقى الذى يلى المجال السالف من حيث السعة ، أى نضم العمودين ٥ ، ٣ وفقا للقاعدة الخاصة بـ « · » :

((~ ق ⊃ ~ ك) · ك) ⊃ ق
كاذبة صادقة كاذبة صادقة صادقة صادقة
كاذبة صادقة صادقة كاذبة كاذبة صادقة
صادقة كاذبة كاذبة كاذبة صادقة كاذبة
صادقة صادقة صادقة كاذبة كاذبة كاذبة
١ ٥ ٢ ٦ ٣ ٤

المرحلة الرابعة : وأخيرا نكمل العمود الأخير الواقع تحت الثابت المنطقى الذى مجاله أوسع المجالات ، وذلك بضم العمودين ٦ ، ٤ وفقا للقواعد الخاصة بـ « ⊃ » :

((~ ق ⊃ ~ ك) · ك) ⊃ ك
كاذبة صادقة كاذبة صادقة صادقة صادقة صادقة
كاذبة صادقة صادقة كاذبة كاذبة صادقة صادقة
صادقة كاذبة كاذبة كاذبة صادقة صادقة كاذبة
صادقة صادقة صادقة كاذبة كاذبة صادقة كاذبة
١ ٥ ٢ ٦ ٣ ٧ ٤

وسنرى أن صورة البرهان تصدق بالنسبة لكل امكانيات صدقها ، وهذه هى السمة التى تميز الصيغة الصحيحة لحساب القضايا ، أما الصيغة الباطلة فهى التى تحيل الى البطلان حالة واحدة على الأقل من التشكيلات التى نبين بها قيم الصدق ٠

غير أن اجراء تقرير الصدق لا يخبرنا عن أية صورة لبرهان تؤخذ جزافا أكثر من كونها صادقة أو كاذبة ، ولا يزودنا بأية وسيلة لاثبات صيغ جديدة أو ربط الصيغ الصحيحة بعضها ببعض فى نسق ما ٠ والمنهج المعيارى لهذا هو أن نبنى نسقا من البديهيات يمكن أن نستنبط فيه جميع الصيغ الصحيحة فيما يرد فى ذلك النسق ، نستنبطها من عدد ضئيل من الصيغ (البديهيات) مأخوذة على أنها نقطة بداية ٠

(والمثل الناقص جدا ـ وان يكن ذائع الشهرة ـ لنسق البديهيات هو هندسة اقليدس) · ويتألف الاستنباط من اعتصار البديهيات واعتصار الصيغ المشتقة منها اعتصارا نجريه وفقا لقواعد النسق؛ ولابد لتلك القواعد من أن تعين الرموز التى يجوز استعمالها ، وكيف يمكن أن ترتبط بعضها ببعض (وهذه هى قواعد التكوين) ، وأى تناول للبديهيات والصيغ المشتقة منها مسموح به (وهذه هى قواعد التحويل) · ويجوز اختيار البديهيات بأى طريقة مريحة على شرط أن تكون المجموعة التى نختارها متسقة ، أى أنها لا تنتج غير صيغ صحيحة ؛ وينبغى أن تكون أيضا ـ اذا أمكن ذلك ـ كاملة ، أى قادرة على انتاج « كل » الصيغ الصحيحة فى النسق ؛ ولابد من ايجاد البراهين التى تثبت أن تلك الشروط الخاصة بالاتساق والاكتمال مستوفاة ؛ وهذا يمكن عمله بالنسبة لحساب القضايا دون عناء شديد ·

(٥)

وليس منطق القضايا الا المستوى الأول من مستويات المنطق ، ومعظم الاستدلالات لا يمكن التعبير عنها برموزه أو اختبارها بمناهجه ؛ ومثل ذلك أنه حتى استدلال أولى كالاستدلال (٢) المذكور آنفا ، لا يمكن أن يصاغ صياغة محكمة على أنه صورة من صور البرهان التى ترد فى حساب القضايا · (معظم الأقيسة يمكن التعبير عنها فى حساب للصفات يعد تفسيرا بديلا لحساب القضايا؛ فعندئذ يكون حضور الصفة أو غيابها مماثلا لصدق القضية أو كذبها · غير أن هذا لا يمكن التوسع فيه بحيث يصبح منطقا عاما للمحمولات)· وفيما يلى مثل آخر يزيد قليلا فى تعقده على المثل السابق ، ولكنه ما برح مثلا أوليا :

(٩) اذا كانت ا أكبر من ب ، و ب أكبر من ج اذن ا أكبر من ج ـ فهذا المثل يضع مزيدا من التعقيدات ·

فمن الواضح أن استدلالا ما يأتى على صورة (٢) ، أى (٤) ، هو استدلال صحيح ، ولكنه ليس صحيحا بفضل صورة قضاياه ، اذ أنه من الواضح أن :

(١٠) (ق · ك) ⊃ ر ·

ليس صورة صحيحة من صور حساب القضايا ؛ ف (٢) صحيح بفضل « البناء الداخلى » للقضايا المكونة له ؛ وهو صحيح ـ على وجه أخص ـ بفضل الطريقة التى تربط بها ألفاظ « كل » و « بعض » و « ليس » والعبارات الوصفية (أو « المحمولات ») « المعادن » و « قابلة للذوبان فى الماء » و « المواد المتبلورة » ـ أقول انه صحيح بفضل الطريقة التى تربط بها هذه الألفاظ المقدمات بعضها ببعض ، ثم تربط المقدمات بالنتيجة · ولصياغة هذه الاستدلالات ترانا بحاجة ـ الى جانب الجهاز الرمزى لمنطق القضايا ـ الى العلامات الاضافية التالية :

(ا) المتغيرات س ، ص ، ط ··· لتمثل « الأفراد » ·

(ب) علامات « للمحمولات » مثل ف · ج · هـ ··· وقد ترمز هذه الى محمولات « أحادية » مثل « أزرق » و « مربع » ، أو محمولات ثنائية مثل « أكبر من » و « يحب » وهى المحمولات التى تحتاج الى فردين ليتم وقوعها ، وقد ترمز الى محمولات ثلاثية مثل « بين » و « يقرض » ··· وهكذا ·

(ج) أسوار الكم (١) السور الكلى «(س)» ، وتقرأ « كل س » (٢) السور الوجودى ، (وس) وتقرأ : « هناك فرد هو س تتوافر فيه ··· » ·

ويمكن صياغة (٢) بهذا الجهاز الاضافى كما يلى :

(١١) ((س) (ف س ⊃ ~ ج س) · (و س) (هـ س · ف س)) ⊃ (و س) (هـ س · ~ ج س) ·

كما يمكن صياغة (٩) على النحو التالى :

(١٢) (س) (ص) (ز) (ف س ص ٠ ف ص ز) ⊃ (ف س ز)

وتواجهنا مرة أخرى فى حساب المحمولات المشكلتان نفساهما اللتان التقينا بهما فى منطق القضايا،وهما مشكلتا ايجاد طريقة لتقرير الصدق والكذب ، وبناء نسق مقنع من البديهيات ٠ نعم ان هناك ضروبا من أنساق البديهيات فى حساب المحمولات يمكن البرهنة على اتساقها واكتمالها ، ولكن قد أثبت الأستاذ ا ٠ تشيرش انه ليس فى الامكان وضع طريقة عامة لتقرير الصدق والكذب لهذا الجزء من المنطق ، وان يكن فى الامكان وضع طرائق لتقرير الصدق والكذب لفقرات هامة منه ٠

وما برحت تلك المسائل على مستويات أولية نسبيا من مستويات المنطق ، ومن اليسير العثور على جمل لا يمكن صياغتها صياغة صورية بهذا الجهاز (مثلا : « لا يوجد غير اله واحد » أو « ٢ + ٢ = ٤ ») ٠ فهذه الجمل لابد أن تتولى أمرها تطورات أشد تعقيدا فيما يستخدمه المنطق من أدوات ، ولا نستطيع هنا الا أن نشير اليها فحسب ٠

(٦)

أشرنا فى القسم الأول من هذا البحث الى دراسة الاستدلالات الاستقرائية ؛ والأهمية الأساسية التى تتمتع بها هذه الاستدلالات فى التفكير المبنى على الحس المشترك وفى العلم الطبيعى تجعل لزاما على المنطق أن يحسب حسابها ٠ ونقول بصفة عامة ان البرهان بوساطة المناهج الاستقرائية هو برهان يرمى الى اقامة قاعدة عامة باستعراض عينة من الحالات الخاصة التى تندرج تحتها ٠ وهذا النمط من التدليل الذى يسير فيه الاستدلال « من المعلوم الى المجهول » يسمى الاستقراء التوسعى (لأنه يوسع المجال الذى تصدق فيه فكرة ما) أو الاشكالى (وهو أهم أنماط الاستقراء المتعددة التى ميزها المناطقة ، والنمط الوحيد الذى سندرسه هنا) ٠ فقد نستنتج مثلا أن جميع النباتات الخضراء تكون مادة النشا اذا تعرضت للضوء على أساس الملاحظات التى أجريت على عدد محدود من العينات من عدد محدود من الأنواع ؛ ومادمنا نتجاوز حدود الشهادة فى الوصول الى النتيجة ، فقد يتبين أن النتيجة كاذبة ٠ وأيا كان الأمر ، فيبدو أن مثل هذه النتائج لا تلزم أبدا عن مقدماتها لزوما صارما ؛ وبينما يكون الاستدلال الاستنباطى اما صادقا واما كاذبا ، اذ تكون النتيجة لازمة تماما عن المقدمات أو لا تكون كذلك قط ، فان البينة فى الاستدلال الاستقرائى تؤيد النتيجة تأييدا متفاوت الدرجة ولكنها لا تستطيع أن تضمنها ضمانا تاما. وقد ظن بعض المناطقة المتقدمين ، وعلى الأخص ج ٠ س ٠ مل ، أنه من الممكن أن نجعل الاستقراء ينتج نتائج يقينية عن طريق الاستعانة بمقدمات مساعدة مناسبة يزودنا بها الحجاج الفلسفى ؛ بيد أنه منذ ظهور أعمال و٠س٠جفنز (١٨٧٤) أصبح من المعترف به عامة أن الاستدلالات الاستقرائية لا يمكن أن تضمن نتائج يقينية ٠

وليس مجرد ميلنا الى تكوين التعميمات على أساس خبرتنا السابقة مشكلة فى حد ذاته بالنسبه للمناطقة ، فجميع الحيوانات القادرة على التعلم تبدى فى سلوكها توقعا بان الحوادث المقبلة سوف تشابه الحوادث الماضية ، وأن الأمثلة التى لم تلاحظ سوف تشابه الأمثلة التى لوحظت ٠ وما الميل الى التعميم الا حقيقة من حقائق علم الحياة؛ الا أنه قد يحدث أن بعض توقعاتنا عن سير الطبيعة فى المستقبل تبررها الحوادث ، وبعضها لا نجد لها مبرر ٠ ومن الجلى أنه من الأهمية بمكان أن تكون لدينا طرائق للتمييز مقدما بين التوقعات والتعميمات المدعمة ، والتوقعات والتعميمات التى لا دعامة لها ؛ فالمهمة الرئيسية للمنطق الاستقرائى

اذن هى دراسة الضوابط النقدية الضرورية لكى نكبح بها ميلنا الى التعميم ٠

ويقدم لنا العلم الطبيعى طائفة كبيرة من التعميمات المتينة الأساس المحكمة البناء ، وهى من أنواع مختلفة ، فهو بهذا يقدم لنا نموذجا للتدليل الاستقرائى ؛ وقد كان من تأثير هذا النموذج أن أصبحت عبارة « المنطق الاستقرائى » هذه مرادفة لعبارة « منطق العلم » ٠ ومن الطريف أن نذكر أن أقدم دراسة هامة للتدليل الاستقرائى هى تلك التى قام بها **فرنسيس بيكون** فى وقت بدأت فيه الدراسة التجريبية للطبيعة تلعب دورا ذا دلالة فى حياة أوربا العقلية ؛ وليس من شك أن دراسة المناهج والتقنيات العلمية هى أوثق دليل للوصول الى رأى صحيح عن التدليل الاستقرائى ٠

ويبين المثل الذى يضربه العلم الطبيعى أن الوصول الى تعميمات عن الطبيعة لها ما يسوغها، ليس هو الغاية الوحيدة للتدليل الاستقرائى ؛ فان « التفسير » وظيفة رئيسية من وظائف التدليل العلمى ، وتحليل مفهوم تفسير الظواهر الطبيعية شطر هام من المنطق الاستقرائى ؛ لا بل ان وجود الانتظامات أو الاطرادات فى الطبيعة كثيرا ما تأيدت صحته خلال البحث عن تفسير لحادثة بدت لعين الملاحظ وكأنها حادثة شاذة عن المألوف ٠ فبهذه الطريقة مثلا ، أدت المحاولات التى بذلت لتفسير ملاحظة جلفانى لانقباض غامض فى عضلة ضفدعة ميتة ، أقول ان هذه المحاولات قد أدت الى صياغة القوانين عن سلوك التيارات الكهربية ٠

ولمنطق الاستقراء خطان رئيسيان للتطور ؛ أحدهما هو دراسة الوسائل التى تتبع فى ابعاد ما ليس بذى صلة بموضوع البحث ، والآخر هو دراسة المناهج الخاصة باثبات صحة الفروض ٠ ويدل المثل الذى يضربه العلم الطبيعى على أن ذلك الابعاد وهذا الاثبات جوهريان للاجراء العلمى ؛ وتتألف مناهج ج ٠ س ٠ مل للبحث التجريبى – تلك المناهج التى انتقدها وأصلح منها كتاب متأخرون – تتألف جوهريا من « تقنية » لحذف العوامل غير المتصلة بالظاهرة موضوع الملاحظة ؛ وهذه المناهج انما تتجسد بطريقة عملية فى بعض التقنيات التجريبية المتعددة المستخدمة فى العلم الطبيعى ٠ ومن الحق أن يقال ان هذا الجزء من المنطق الاستقرائى يتألف من التحليل المنطقى للاجراءات التى تقام بها التجارب العلمية، وان التطورات الحديثة فى دراسة طرائق التجربة العملية لتربط تلك المسائل ربطا محكما بالتطورات الفنية فى الاحصاءات الرياضية ٠ ومهما يكن من أمر ؛ فلم ينجز المناطقة حتى الآن الا قليلا فى تلك الاتجاهات ، وكذلك ينبغى لدراسة منطق الاثبات الذى ارتبط فى الماضى بنظرية الاحتمال وتطبيقاتها، أن يحسب حسابا لضروب التقدم التى أحرزتها التقنيات الاحصائية ٠ ولقد قال المناطقة أحيانا ، حتى فى الأعوام الأخيرة ، انه لا وجود لقواعد دقيقة للتأكد من البينة الاستقرائية ؛ على أن هذا الكلام لم يكن ليصدق الا قبل تطور الاحصاءات الرياضية التى تقدم لنا قواعد دقيقة لهذا الغرض بالذات ٠ والحق أن نتائج هذه التقديرات لا يمكن أن يكون مضبوطا دائما ، غير أن مدى بعدها عن الدقة يمكن أن يقاس عادة ٠

(٧)

وبتناولنا لمناهج الاستدلال الاستنباطية والاستقرائية ، لم نقم بغير استعراض موجز أشد الايجاز للأجزاء الأولية من المنطق ٠ بيد أن سؤالا يثار هنا من تلقاء نفسه : هل أنواع الحجاج كلها اما أن تكون استنباطية واما استقرائية ؟ اننا اذا استخدمنا كلمة « حجاج » بمعناها العادى فانه من الواضح أن الاجابة عن هذا السؤال هى : كلا ؛ اذ من الجلى أن هناك ميادين كثيرة للنزاع مثل النقد الأدبى ، واللاهوت ، والنظرية

السياسية ، وكثير من الفلسفة التقليدية ، وأجزاء متعددة من القانون ؛ ففي هذه كلها لا يمكن أن يصاغ الموضوع صياغة صورية على نهج الصورة الاستنباطية ، ولا أن يساق على نحو يجعله ذا درجة بعينها من درجات الاحتمال عن طريق الاجراءات الاستقرائية • ومن الواضح أن كثيرا من هذه المناقشات وان تكن غير حاسمة ، لكنها تبدو شبيهة بالاجراءات العقلية ، بل اريد بها أن تكون كذلك رغم كونها لا تؤدى الى نتائج حاسمة فظاهر اذن أنه ينبغى على المنطق أن يعنى بتلك الاستدلالات • ولعل كثيرا من الفلاسفة المعاصرين يبغون تأييد هذا الرأى •

ولا شك أنه مما يتنافى مع الحكمة أن نحاول سلفا وصف ما يمكن أو ما لا يمكن أن نتوقع من المنطق أن يؤديه • وقد ظن المناطقة المحافظون فى أواخر القرن الثامن عشر أن المنطق علم كامل ، ولا شك أنهم لو اطلعوا على حالته الراهنة لأصابهم الذهول ؛ ولكن ينبغى أن نؤكد أن المنطق فى حالته الراهنة عاجز عن أن يحسب حسابا لأى نقاش مما يتعذر ارجاعه الى الصور المعيارية للمنطق الاستنباطى ، كما يتعذر عرضه باعتباره فرضا قابلا للاثبات • ويدل المثل الذى يضربه التدليل الاستقرائى على أن الأنماط المشروعة للتدليل لا يتحتم عليها أن تكون كلها برهانية فى طابعها ؛ غير أن أنماط التدليل التى تعنيها هنا ليست هى الأنماط التى تفشل فى البرهنة فحسب ، بل هى الأنماط التى تفشل فى «تأييد» نتائجها أيضا ، ما دامت لا تملك قوانين مستقرة أو معترف بها عامة نسترشد بها فى الحكم بصوابها •

مثل هذه المناقشات اذن هى « حجاج » ـ بمعنى غامض مستعار للكلمة ـ اتسع حتى جاوز معناها المألوف ، ولا يمكن أن تعد شاهدا حتى على صدق نتائجها التى تستهدف اثباتها • أما اذا كانت التطورات المقبلة سوف توسع من مجال المنطق ليستوعب مناقشات الناقد الأدبى واللاهوتى والميتافيزيقى ، فأمر لا يستطيع أحد أن يتكهن به • غير أنه من الواضح ـ على ضوء تاريخ المنطق ـ أن بشائر المستقبل فى جعل هذه المناقشات جديرة بالاحترام ، ليست مما يبشر بالخير •

مور ، جورج ادوارد : (١٨٧٣ ـ ١٩٥٨)

كان مور ـ وهو انجليزى ـ زميلا بكلية ترينتى ومحاضرا ، ثم أستاذا بجامعة كيمبردج من عام ١٨٩٨ الى ١٩٠٤ ، ومن ١٩١١ الى ١٩٣٩ على التوالى • وقد نال وسام الاستحقاق ، وكان زميلا بالأكاديمية البريطانية ؛ وكان تأثيره الشخصى المباشر على الفلاسفة البريطانيين فى عصره عظيما•

والموضوعات الرئيسية الثلاثة التى عالجها مور فى كتاباته هى : المنهج الفلسفى ، والأخلاق ، والادراك الحسى • ولقد كتب قليلا عن منهجه لأنه وجه طاقاته الى ممارسة هذا المنهج ، غير أنه من المرجح أن عمله لن يكون ذا أهمية باقية الا باعتباره اسهاما للمنهج الصحيح فى اقامة الفلسفة •

وقد ظهر هذا المنهج واضحا فى مقال نشره عام ١٩٠٠ عن « الضرورة » ، كما أعلنه فى مقاله البرنامجى عام ١٩٢٥ تحت عنوان : « دفاع عن الذوق الفطرى » ؛ كما عاد فأكده فى ملاحظاته التى ترجم فيها لحياته عام ١٩٤٢ تحت عنوان : « فلسفة ج • ا • مور » • ان ما يهتم به مور عن الأشياء التى نقولها فى الحياة العادية ليس هو معناها أو صدقها ، مادام يعتقد أن لها معنى معروفا ، وأنها فى كثير من الحالات صادقة صدقا يقينيا ، وانما يهتم بشىء عنها يسميه تحليل معناها • أما بالنسبة للآراء الفلسفية من ناحية أخرى ، فانه حريص على الكشف عما يمكن أن تعنيه وهل هى صادقة ، لانها فى اغلب الاحيان محاولات للتحليل تنتهى الى نتائج من شأنها انكار

ما للأشياء التى تقوم بتحليلها من معنى ومن صدق هما موضع القبول العام ٠

ويهيب مور فى تلك الأبحاث اهابتين ، خلط بينهما النقاد فى أغلب الأحيان ؛ اهابة الى حقيقة ما نعتقده بذوقنا الفطرى ، واهابة الى سلامة ما نقوله فى اللغة المألوفة ٠

وموقفه من الذوق الفطرى — مثل موقف **توماس ريد** فى القرن الثامن عشر — هو أن كثيرا من معتقدات هذا الذوق ، على الرغم من أنها شبيهة بقوانين **المنطق** فى كونها لا هى مما يقبل « الاثبات » ولا هى مما يقبل « النفى » ، الا أن هناك من المسوغات ما يدفع الى قبولها أكثر جدا من المسوغات التى تبرر قبولنا لأية نظرية من النظريات الفلسفية التى تناقضها ٠ وهى تختلف عن أية عقيدة فلسفية فى أننا جميعا نعتنقها ولا يسعنا الا أن نعتنقها ، كما أن كثيرا من صنوف المتناقضات المتباينة تنشأ عن محاولاتنا لانكارها ٠

وما دامت هناك تعبيرات مثل « خير » و « يعرف » و « يرى » و « حقيقى » وهى التعبيرات التى يحلل مور معناها ، والتى نستخدمها فى حياتنا اليومية ؛ فقد شعر بأنه على حق فى افتراضه أننا نفهمها جميعا فهما جيدا ، وبالتالى فانه على حق فى استخدامها لتفسير بعض الأشياء الغريبة التى يقولها الفلاسفة ، وفى اتهامه لأى فيلسوف يعارضها بأنه « يسىء استخدام اللغة » ٠

ويعتقد مور — مشاركا فى ذلك كثيرا من الفلاسفة منذ **افلاطون** حتى عهد قريب جدا — أن معنى تعبير ما هو نوع من الكيان القائم بذاته ، ويسمى فى كثير من الأحيان فكرة أو تصورا أو قضية يرمز اليها ذلك التعبير اللفظى أو ينقلها أو يمثلها أو يسميها ، ويستحضرها عقل كل انسان يفهم ذلك التعبير ؛ ومن ثم كان التقابل الذى وضعه مور بين معرفة معنى عبارة ما ومعرفة تحليل المعنى ، وهذا ما يعبر عنه رجل التحليل المعاصر بأنه التقابل القائم بين معرفتك لطريقة استخدام تعبير ما ، وبين كونك قادرا على أن تقول كيف يستخدم ؛ وقد وضعه مور نفسه باعتباره تقابلا بين التعبير عن التصور العقلى بعبارة بعينها تكون نصب العقل ، وبين أن تقول أو تفعل شيئا بالنسبة لذلك التصور العقلى ٠ أما فيما يتعلق بما ينبغى على المفكر التحليلى أن يصنعه بالنسبة لتصور عقلى موضوع أمام العقل ، فيبدو أن مور كانت لديه ثلاثة آراء منفصلة كثيرا ما يعتنقها كلها دفعة واحدة ٠ فينبغى على الفيلسوف التحليلى عامة أن « يفحص » التصور العقلى ويحاول وصفه ، ثم عليه خاصة « اما » أن يقول كيف يمكن أن « يقسم » الى مجموعة من المدركات العقلية المكونة له ، «واما» أن يقول كيف « نميز » ذلك التصور العقلى عن طريق التشابه والاختلاف من غيره من التصورات العقلية التى تستحضر أمام العقل بوساطة عبارة بعينها أو عبارة أخرى مرتبطة به ٠ ولطريقة التقسيم باعتمادها فيما يختص بالمعنى على نظرية المدرك العقلى ، تاريخ قديم؛كما أنها هى الطريقة السائدة فى عمل رسل وفتجنشتين فى مستهل نشاطه الفكرى ، بينما نرى طريقة التمييز حين تصاغ فى صورة لا تلتزم بنظرية المدرك العقلى ، أقول انك تراها هى المفضلة فى مؤلفات فتجنشتين الأخيرة ، وكذلك عند رجال التحليل المعاصرين ٠

وكثيرا ما اعتقد مور أنه لكى نعطى تحليلا لتصور عقلى ما ، فلابد أن نجد تصورا عقليا أو مجموعة من التصورات العقلية تساوى ذلك الذى نقوم بتحليله ، أو أن نجد أيضا عبارة مرادفة تستخدم للتعبير عن التصور العقلى الذى نحلله ؛ غير أن « طريقة الترجمة » هذه فى التحليل قد هجرت الآن بصفة عامة ٠

وقد ميز مور فى اتخاذه هذا السؤال : « ما الخير » ؟ باعتباره السؤال الرئيسى فى

الأخلاق ، ميز المعنى الذى يتطلب فيه السؤال بحثا فى تحليل تصور الخير ، عن المعانى التى يبحث فيها عن معرفة ما هى الأشياء الخيرة ، أو ما هى أنواع الأشياء الخيرة ٠ وعلى الرغم من أنه يحاول فى كتاباته الأخلاقية الأولى « أصول الأخلاق » (برنكيبيا اثيكا) أن يجيب اجابة موجزة عن هذا السؤال : «ما هى أنواع الأشياء الخيرة ؟» مؤداها أن هناك صنوفا عديدة من أنواع تلك الأشياء بما فى ذلك « مسرات الحديث الانسانى والاستمتاع بالأشياء الجميلة » ، الا أن معظم عمله هنا ، وفى غير ذلك من المواضع ، مكرس لتحليل فكرة « الخير » ٠ وهو ينصح الفيلسوف التحليلى لفكرة الخير — تمشيا مع منهجه فى الفحص — « أن يتأمل فى انتباه ما يقوم فعلا أمام عقله » على أمل أنه « لو حاول هذه التجربة مع كل تعريف مقترح (أى محاولة التحليل) على التوالى ، فقد يصبح خبيرا الى درجة تؤهله لمعرفة أنه فى كل حالة ، يكون القائم أمام عقله موضوعا فريدا » ٠ وقد قال مور — تحت تأثير منهج التقسيم — ان التعريف « يقرر ما هى الأجزاء التى دائما تؤلف كلا بعينه ، وبهذا المعنى لا يكون لفكرة « الخير » تعريف ، لأنها فكرة بسيطة لا أجزاء لها » ٠ وهذا المفهوم البسيط الذى يعتقد أن لفظة «خير» تقوم للدلالة عليه ، سماه صفة « لاطبيعية » ، وأية محاولة لمساواته بأى مفهوم آخر ، سماها وقوعا فى « المغالطة الطبيعية » ٠ ومهما يكن من أمر ، فانه حين استخدم منهج « التمييز » فى التحليل عده تحليلا « للخير » ، هذا اذا « استطاع أن يميز هذا المفهوم عن المفاهيم الأخرى » ٠ وكان يميل فى كتاباته الأخيرة الى الاعتقاد بأن كلمة « خير » ليست على كل حال « اسما لصفة » ، غير أنها «قد»تستخدم للتعبير عن موقف القبول؛ ويجعل مور فكرة « صواب الفعل » معتمدة على فكرة « الخير » ، اذ أنه يحللها — متفقا فى ذلك مع أصحاب مذهب المنفعة — على أنها علة الأشياء الخيرة فى ذاتها ٠

ويفترض مور ، فى مناقشته لفكرة الادراك الحسى ، أنه لا شك هناك فى معنى مثل هذه العبارات : « أرى كتابا » أو « هذا الذى أراه كتاب » ، كما أنه لا شك عادة فى صدق ما تقوله هذه العبارات ٠ ثم يدلل بعد ذلك على أننا أينما رأينا شيئا ماديا متحيزا مثل الكتاب ، فاننا نرى — بالتالى وبمعنى ثان — جزءا بعينه منه ، مثل السطح المواجه لنا ؛ كما نرى بمعنى ثالث ما يسميه معطى حسيا ، مثل بقعة لونية بعينها ٠ وواجبه اذن هو أن يميز المدركات العقلية الثلاثة ويربط بينها ، تلك المدركات العقلية التى تعبر عنها كلمة واحدة هى « أرى » ، والمدركات العقلية الثلاثة التى تعبر عنها المفعولات المتوالية (لفعل « أرى ») وهى : « شيئا ماديا » و « جزءا من سطح الشىء المادى » و « معطى حسيا » ٠ أما عن السؤال الخاص بكيفية ارتباط هذه المدركات العقلية المتعددة فيما بينها ، فانه يقدم لنا كثيرا من الاجابات ، ولكنه لا يقدم قط اجابة واحدة تقنعه أو تقنع غيره من الفلاسفة ٠ ويبدو أن علة هذا الاخفاق ترجع فى أساسها الى الافتراضين اللذين ما انفك يفرضهما ؛ ألا وهما أن عبارة « معطى حسى » هى اسم لكائن ما ذى خصائص تميزه يكون حاضرا فى كل خبرة ادراكية حسية ، وأننى حين أقول : « هذا الذى أراه كتاب » ، فانه لابد أننى أحاول أن « أطابق » « معطيات الحس » « على » شىء ما ٠

موريس ، تشارلس : (١٩٠١ — ...) م ولد بدنفر من ولاية كولورادو ٠ ظل أستاذا للفلسفة عدة أعوام بجامعة شيكاجو ، وأستاذا بجامعة فلوريدا منذ عام ١٩٥٨ ٠ وكانت اضافاته الفلسفية الرئيسية فى مجال فلسفة اللغة ؛ وقد كان يسعى الى ادماج النزعة البرجماتية السلوكية لأستاذه جورج هـ ٠ ميد بالنزعة التجريبية المنطقية لجماعة فيينا ؛ وأن يطور أفكار تشارلس بيرس الخصبة — وان لم تتجاوز مجال التخطيط السريع — عن العلامات داخل هذا الاطار التصورى

تطويرا منظما • ومهما يكن من أمر ، فقد ذهب موريس أبعد كثيرا من بيرس حين وضع في اعتباره العلامات (أو الرموز) غير اللغوية والعلامات (أو الرموز) اللغوية على السواء • وقد تم الأخذ على نطاق واسع بتقسيمه للسيميات (أو النظرية العامة للعلامات أو الرموز) الى ثلاثة فروع رئيسية : أولها هو علم المبنى الذى يدرس العلاقات القائمة بين العلامات (أو الرموز) بعضها ببعض من حيث خصائصها الصورية أو التركيبية الخالصة ؛ والثانى هو علم المعانى الذى يحلل علاقات العلامات بما تشير اليه ؛ والثالث هو علم البرجماتية الذى يبحث فى طرائق الاستجابة التى يستجيب بها للعلامات من يستخدمونها • وقد عنى موريس فى الأعوام الأخيرة بوضع مركب يؤلف فيه بين المثل التقليدية الرئيسية للحياة بحيث تتلاءم مع الظروف الحديثة ، كما قام أيضا بدراسات تجريبية واسعة عن العلاقات القائمة بين أنماط من العقيدة الفلسفية وبين أشكال الجسم والثقافة الانسانيين •

الموسوعيون : كان قصد الطابع والناشر الباريسى لوبريتون فى بادىء الأمر هو ترجمة « الموسوعة » الانجليزية التى نشرها افرايم تشيمبرز (١٧٣٧) ، لكن عندما تقاسم **ديدرو** ودالمبير التحرير ، أخذ نطاق المشروع يتسع حتى أصبح هو « الموسوعة أو القاموس المنهجى للعلوم والفنون والصناعات » (١٧٥١ – ١٧٦٥) • وقد كان هذا المؤلف الضخم الذى خرج فى سبعة عشر مجلدا أثرا يشهد بتبحر المفكرين الفرنسيين أو « الفلاسفة » ؛ وكان الهدف منه هو تزويد القارىء بالمعلومات فى كل فرع من فروع المعرفة، وتوجيه اهتمام خاص الى تطبيق العلم فى ميدان الصناعة والتجارة والفنون •

وكان ديدرور هو المحرر الرئيسى من بين محررى الموسوعة ، فهو الى جانب اشرافه على المشروع بوجه عام قد كتب – بالاضافة الى البرنامج – عددا كبيرا من المقالات فى الدين والتاريخ القديم والنظرية السياسية (مقالته فى «السلطة السياسية» هى أصرح ما قيل فى المؤلف بأكمله) ، والفلسفة والجمعة ، على أنه كتب فأفاض فى الفنون التطبيقية • أما دالمبير الذى كان عضوا فى « أكاديمية العلوم » قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره ، فقد كتب مقالته الشهيرة «مقالة تمهيدية» ، وهى المقالة التى تعقب فيها نمو المعرفة منذ بدايتها • وعلى الرغم من أن اهتمامه الرئيسى كان منصبا على الهندسة والرياضة والعلوم ، فقد كتب مقالة شهيرة عن « جنيف » فى عام ١٧٥٧ أثارت عليه سخط رجال الدين فى جنيف (وهم الذين نظر اليهم دالمبير فى مقالته باعتبارهم أتباعا لمذهب « السوسينيانية » (١)) ؛ وأثارت غضب **روسو** كذلك ، لأن دالمبير أبدى الأسف فى مقالته لخلو جنيف من المسارح ؛ وكان من جراء ذلك أن كتب روسو مقالته التى عبر فيها عن غضبه بعنوان « خطاب الى دالمبير عن المسرح » ؛ فكان أن انسحب دالمبير فى عام ١٧٥٧ من الاشتراك فى تحرير الموسوعة لاستيائه مما أثير حول هذه المقالة من ضجة ، ونظرا لأسباب أخرى من الحيطة والطموح ؛ وبذلك ترك ديدرو ليواصل العمل بمفرده • لكن من حسن الحظ أن صديق ديدرو المخلص الشيفالييه دى جوكور الذى درس الطب فى جنيف وليدن وكيمبورج صار من بين محررى الموسوعة ، وأصبح حينذاك هو المحرر الذى يقوم بكل ما يعهد اليه من أعمال ، فكتب مقالات فى موضوعات جد مختلفة ؛ فى الفلسفة (كان قد نشر من قبل دراسة عن **ليبنتز**) وفى السياسة والأدب والحرب والطغيان والحكومة والملكية ..الخ. ويزعم بعض النقاد أنه كان مهما ومخلصا للمشروع أهمية واخلاص ديدرو نفسه •

(١) مذهب دينى يعارض فكرة التالوث ؛ ظهر فى أوربا فى القرن السادس عشر ، وهو منسوب الى فاوستوس سوسينوس • (المراجع)

أما ج ٠ ج ٠ روسو فقد كتب فى الموسيقى، لكنه أسهم بمقالة هى أهم من ذلك فى « الاقتصاد السياسى » استشرف فيها بعض نظرياته فى « العقد الاجتماعى » ؛ الا أن روسو قد انتهى فيما بعد الى أن يعد الموسوعة عملا من أعمال الشيطان لا غير ؛ فهو لم يتخاصم مع دالمبير فحسب ، بل تخاصم مع ديدرو كذلك ، فكان أن هاجم الفلاسفة ومؤلفاتهم هجوما مقذعا عنيفا ٠

ولقد ابتدأ المجلد الخامس من الموسوعة بكلمة مهمة فى تقدير مونتسكيو مؤلف « روح القوانين» والذى كان تأثيره سائدا فى «الموسوعة» باكملها ٠ لكن مونتسكيو ظل مع ذلك يقف بمعزل عن العمل ؛ فقد رفض أن يكتب عن « الطغيان » و « الديموقراطية » ، وبعث بدلا من ذلك بمقالة ناقصة فى « الذوق » أكملها فولتير ٠ كلا ولم يسهم هذا الأخير بالكثير رغم اهتمامه بالمشروع وتشجيعه له ؛ وكانت مقالته فى « البرد » و « الشهم » و « الضامن » و « الجريدة » و « نوع الأسلوب » و « العظمة » و « الرشاقة » و « الشطرة فى بيت الشعر » و « الأوثان » و « الوثنية » أهم فى أسلوبها منها فى مضمونها ، هذا اذا استثنينا مقالته فى « التاريخ » ٠ أما مارمونتيل صديق فولتير وقد كان روائيا وكاتبا مسرحيا على غير اكتراث بالمشروع ، فقد أسهم فى التحرير ببعض المقالات فى الأدب ٠

وعلى الرغم من أن المحررين زعموا أن « الموسوعة » اجتذبت اليها أشهر الكتاب ليسهموا فيها ، الا أن هناك شخصيتين بارزتين قد وجدتا أن جو العمل فيها مشحون بالخصومة على نحو غير ملائم ، وهما بوفون مؤلف «التاريخ الطبيعى » العظيم الذى لعله قد أسهم بمقالة واحدة فى « الطبيعة » ، ودوكلو وهو مؤرخ للبلاط لم يكتب الا فى « الخطابة » و « آداب السلوك » ٠ أما كويسنى طبيب الملك ، فقد أسهم بمقالتين بارزتين فى « المزارعين » و « الحبوب » هما نتاج للمبادىء الفيزيوقراطية ؛ وعن هذه المبادىء الفيزيوقراطية صدر تيرجو ، وهو الذى اشتهر فيما بعد مديرا ووزيرا ٠ كتب تيرجو فى « المعارض والأسواق » يذم ما يوضع من قيود على الاقتصاد الحر ، كما كتب فى « الأوقاف » مبرهنا على ما ينتج من أضرار عن التركات التى لا يمكن تبادلها ، ومقالة رفيعة فى « علم الصرف » وأخرى عن « الوجود » ٠ أما فيما يتعلق بالبارون الألمانى دى هولباخ راعى حركة « الفلاسفة » ، فقد كتب فى علم المعادن وعلم الكيمياء ؛ وهناك من الأسباب ما يبرر نسبة الافتتاحية التى كتبت فى « النواب » اليه ، وتقرر هذه الافتتاحية أن الدولة لا يمكن أن تصل الى الرفاهية والسعادة ما لم يعمل الملك على تعاون جميع عناصر السكان ٠ أما فلسفته العامة ، فهى متضمنة فى مؤلفه الشهير « نظام الطبيعة » (١٧٧٠) حيث أصر على أن الملوك حماة لحرية رعاياهم ؛ وقد كان هولباخ ملحدا ، ومن هنا تعرض لهجوم فولتير ٠

وكانت الغالبية العظمى من مقالات الموسوعة تقريريةوموضوعية ، كتبت بأقلام رجالمتخصصين محايدين تكاد تنسى أسماؤهم فى الوقت الحاضر ، لكننا نستطيع أن نذكر دوبنتون الذى كتب فى التاريخ الطبيعى ، وديمارسيه الذى كتب فى النحو ، وتوسان الذى كتب فى التشريع ، وترونشان الطبيب الشهير من جنيف الذى كتب فى التطعيم ، وبيشار « التاجر الصانع بائع الخردوات » الذى كتب فى غطاء الرأس ، والأبوين ايفون وماليه وكانا ساذجين كتبا فى اللاهوت ٠

لكن الموسوعة تحتوى مقالات أخرى أكثر من السابقة احراجا ، ففى حين كانت الآراء التى كتبت فىالسياسة معتدلة نظرا لانه لم يكن للنزعة الجمهورية من أنصار ، فقد كانت المقالات المتصلة بالفلسفة (وهى التى كانت مشبعة على نحو عميق بتجريبية لوك) والدين ذات حدين رغم

ما فيها من اقرار صريح بالعقيدة الدينية ؛ ففى مقالة بعنوان « قلنسوة » على سبيل المثال ، يأسف الكاتب لانعدام « الفلسفة الصحيحة » فى الأديرة؛ وفى مقالة بعنوان « موسوعة » ترد عبارة ناعمة الملمس يقول كاتبها فيها ان السوربون لم تسهم فى ميدان المعرفة الا باللاهوت والتاريخ المقدس وتاريخ الخرافات . فلابد للمرء اذن من أن يقرأ ما بين السطور ، وأن يتابع الاحالات الداخلية ليتبين الى أى حد بلغ الشك بهؤلاء الفلاسفة العقليين فى حقائق الدين ؛ فهذه الحقائق لا يمكن أن تثبت أمام قوانين البرهان التى قررها ديدرو فى مقالته التى عنوانها « الحمل الأسقوذى » . ولقد كانت هذه الموسوعة منذ البداية مثارا للشبهات ، واشتبكت فى حياتها - التى تقلبت عليها صنوف الأحداث - فى صراع مع اليسوعيين، والجانسنيين ، والسوربون ، والبابا ، والبرلمان ، وفريق المتمسكين بالدين فى البلاط ، والأعداء الخصوصيين . فكان أن صودرت لأول مرة عام ١٧٥٢ بسبب دسيسة من اليسوعيين قبل أى سبب آخر ، ثم صودرت مرة ثانية فى عام ١٧٥٩ وكان سبب ذلك الى حد كبير هو ما أثير من ضجة ضد ما فى كتاب « فى الروح » من نزعة مادية ، وكان هذا الكتاب من تأليف هلفيتيوس الذى كان صديقا لفلاسفة الموسوعة ، وان لم يسهم فى تحريرها . فقد زعم المدعى العام أن هذا المؤلف هو لباب مذهب « الفلاسفة » ، وقضى باحراق الكتاب ؛ وكان من جراء المصير الذى لقيه هذا الكتاب أن صودرت الموسوعة للمرة الثانية ، لكن تحريمها لم يدم فى أى من المرتين لمدة طويلة ، واستمر العمل فيها رغم ما يواجهها من عداء . وفى عام ١٧٥٧ نشر محام يدعى مورو كتيبا أطلق فيه على « الفلاسفة » اسم « كاكواك » Cacouacs وهى تسمية قصد بها التحقير فكانت تسبب لهم ضيقا شديدا . وفى عام ١٧٦٠ شهر باليسو « بالفلاسفة » وخاصة ديدرو وروسو فى الكوميديا التى ألفها بهذا العنوان . وكان هناك أعداء كثيرون للموسوعة منهم بوييه وكان أسقفا سابقا ، والشاعر لى فران دى بومبينان وكلاهما قد سخر به فولتير سخرية مدمرة . لكن الرجل الذى سبب « للفلاسفة » أكبر قدر من الازعاج هو فريرون محرر « المجلة السنوية للأدب » ، أو هو ذبابة الماشية أو الزنبار Frelon الذى وجه اليه فولتير نقدا حادا - وان كان غير مجد - فى نقده لمسرحيته التى عنوانها « الاسكتلندية » (١٧٦٠) .

لكن ديدرو وقف صامدا طيلة هذه التقلبات جميعا وكأنه « القلعة الحصينة » بحق . وبفضل جهوده ظهر المجلد السابع عشر والأخير من الموسوعة فى عام ١٧٦٥ ، وفى عام ١٧٧٢ تمت المجلدات الاحدى عشرة الخاصة بالصور ، وهى المجلدات التى لا غنى عنها للموسوعة . وقد كان هذا البيان المعبر عن حركة « الفلاسفة » - رغم حذوفه وتناقضاته - أبدع تمجيد للعقل ولقوة الذهن البشرى انتجته فرنسا فى عصر التنوير . وبهذا تحقق الى حد كبير مقصد ديدرو الذى أعلن عنه ، وهو « تغيير طرائق التفكير السائدة » .

موسى بن ميمون : (١١٣٥ - ١٢٠٤) ، يهودى أسبانى ، ويعد من أبرز المفكرين اليهود فى العصر الوسيط الذين حاولوا العثور على مركب من الفلسفة اليونانية - وخاصة الفلسفة الأرسطية - ومن الدين اليهودى الموحد . ولم يقتصر تأثير كتاباته تأثيرا عظيما على زملائه فى الدين الذين لا يخرجون على الاجماع ، بل أثرت كذلك على فلاسفة خرجوا على العرف الدينى من أمثال **سبينوزا** ، وعلى فلاسفة مسيحيين متمسكين بأصول العقيدة مثل **توما الاكوينى** . وأشهر كتبه « دلالة الحائرين » ، وفيه يحاول التوفيق بين الفلسفة الأرسطية والعلوم اليونانية من جهة ، وبين حرفية الحقيقة كما وردت فى العهد القديم من جهة أخرى . ويعتمد فى هذه المحاولة اعتمادا كبيرا على الفلاسفة العرب من أمثال

ابن سينا الذى يدين له بنظريته فى الخلود ، **وابن رشد** الذى استقى منــه فكرته عن هوية الماهية والوجــود فى الله ٠ ويعالج ابن ميمون كلا من الفلسفة واللاهوت المســتند الى الوحى على أنهما مختلفان من حيث الطبيعة ، لكن أحدهما يكمل الآخر ؛ وواجب الفلسفة أن تؤكد عقليا حقائق الدين ، وتفند النظريات التى يبدو أنها تناقض الوحى ٠

موناد : انظر ليبنتز ٠

ميتافيزيقا : هى ذلك الجزء من الفلسفة الذى يدعى أعظم الادعاءات ، ويتعرض لأعظم الشكوك؛ وبينما تجاهر بأن هدفها هو الوصول الى الحقائق العميقة عن كل شىء ، يعتقد البعض أحيانا أنها لا تتمخض الا عن لغو غامض عن لا شىء ٠ وليس هذا الوضع المزدوج هــو أقل سمات الميتافيزيقا التى تتطلب تفسيرا ٠

وقد يكون من المستحسن أن نستعرض أولا عددا من الأوصاف للموضــوع ، الأوصاف التى وضعها بعض الفلاسفة من الميتافيزيقيين أنفسهم أو من نقاد الميتافيزيقا أو من كليهما ؛ ومن تلك الأوصاف قد نجمع قائمة بالصفات المميزة التى قد نتوقع أن نجد كلا منها فى بعض الأمثلة من الميتافيزيقا ، والتى قد نجد بعضها الآخر فى كل ضروب الميتافيزيقا ٠ وستكون مهمتنا عندئذ أن نفسر كيف ارتبطت هذه الصفات المميزة ، وأن نحدد ـ على قدر الامكان ـ ما هو رئيسى من هذه الصفات ، وربما استطعنا أن نميز ضروبا مختلفة من الميتافيزيقا ٠

ان اسم الموضوع الذى نبحثه هوالاسم الذى أطلقه المدرسيون على بحث **لأرسطو** ، وقد وصف أرسطو موضــوع بحثه بعدة طرائق مختلفة كان يراها جميعا متساوية ؛ فقد سماه دراسة المبادىء الأولى للأشياء ، وقال عنه انه علم الوجود عامة ، أو علم « الوجود من حيث هو كذلك » ، وبذلك وضعه من هذه الناحية فى مقابل العلوم الخاصة المنوعة التى يدرس كل منها جزءا واحدا فحسب، أو ناحية من نواحى الوجود ٠ ووصفه أيضا بأنه دراسة «الجوهر»، وهى عبارة تحتل مكانة رئيسية فى مؤلفــات معظم الميتافيزيقيين الـكبار الذين جاءوا فى أعقابه ؛ وقد أعلن أرســطو أن الجوهر هو ما وجد منذ البداية ، وأنه سابق على سائر الأشياء الأخرى لا من حيث الوجود فحسب ، بل من حيث التفسير والمعرفة كذلك ؛ أى أن تفسير أى شىء آخر يتطلب فكرة الجوهر ، ومعرفة أى شىء آخر تقتضى معرفة الجوهر ، وأن وجود أى شىء آخر يتوقف على وجود الجوهر ٠ وهكذا ينظر أرسطو الى الميتافيزيقا باعتبارها دراســة فريدة شاملة لكل ما هو جوهرى فى الوجود والمعرفة والتفســـير جميعا ؛ وسيتضح عــلى الفــور أن التحديدات المختلفة لماهية الجوهر ـ أى ما يتصف بهذه الصفة الأســاسية ـ سوف تتمخض عن مذاهب متباينة من الميتافيزيقا ٠

فاذا وضــعنا الى جانب تفســـير أرسطو لموضوعه كلمات الميتافيزيقى الانجليزى **ف ٠ هـ ٠ برادلى** ، لاحظنا عنصرا مختلفا فى التعريف ، اذ يقول برادلى : « ربما وافقنا على أن نفهم الميتافيزيقا باعتبارها محاولة لمعرفة حقيقة الواقع فى مقابل الظاهر المحض ، أو دراسة المبــادىء الأولى أو الحقائق النهائية ؛ أو أن نفهمها على أنها المجهود الــذى يبذل للاحاطة بالــكون ، لا على أنه أجــزاء أو قطع متفرقة ، بل على أنه كل بطريقة ما » ٠ وايراد عبــارة المبـــادىء الأولى والمقابلة مــع « الدراسات الجزئية » ، أفكار أرسطية ، غير أن التأكيد على معــرفة حقيقة الواقع « فى مقابل الظاهر المحض » هو العنصر الاضافى ٠

وثمة تحول للتأكيد أكثر اثارة للانتباه حين ننتقل الى الميتافيزيقيين النقديين العظيمين **هيوم وكانت** ؛ فقــد أكد كانت قبــل كل شىء الطابع اللاتجريبى لموضوع الميتافيزيقا التقليدية ومنهجها

على السواء ؛ أما منهجها فكان **قبليا** ، أى استخدام العقل الخالص وحده ، وأما موضوع دراستها فهو موضـــــوع مفارق ؛ فليس من الممكن التحقق من نتائجها أو مناهجها عن طريق الخبرة ، اذ تريد الوصول الى نتائج عن أشياء تجاوز حدود الخبرة ، ووفقا لمبادىء لم تقررها الخبرة • وهكذا تصبح المنازعات الناجمة ولا حصر لها ، « وميدان القتال بين تلك المنازعات التى لا حصر لها هو ما يسمى بالميتافيزيقـا » • واسـتخلص كانت أنه ينبغى أن نحول نور العقل على العقل نفسه ، وأن نأخذ على عاتقنا مهمة الفحص النقدى للعقل الخالص لكى نحـــدد ما تقدر وما لا تقدر عليـــه ؛ وواجب الميتافيزيقا الأول ــ وربما الواجب الوحيد ــ هو أن تحدد حدودها الخاصة • وكانت يردد هنـــا ــ وان يكن ذلك فى صورة أكثر تعينا ــ ما أوحى به هيوم بأنه ينبغى علينا « أن نبحث جادين فى طبيعـة العقل الانســــانى ، وأن نبين ــ نتيجة للتحليل الدقيق لقواه وقدرته ــ أنه ليس ملائما بحال من الأحوال لبحث مثل تلك الموضـــوعات النائية المستغلقة » • ووصف هيوم هذا البحث بأنه « تحصيل الميتافيزيقا الحقة بشىء من العناية لتحطيم الميتافيزيقا الزائفة والدخيلة » •

وهنــــاك تفسير بعينه حديث للميتافيزيقا لا يبدو بحال من الأحوال أنه يرتبط ارتباطا واضحا بما سبقه من تفسيرات ؛ اذ يصف **وزدم** القضية الميتافيزيقية بأنها نوع من الباطل المنير ، أو من المفارقة الحادة التى تستعمل اللغة بطريقة جديدة لكى تجعلنا ننتبه الى الاختلافات والمتشابهات التى تحجبها طرائقنا المألوفة فى الكلام • وهناك **فتجنشتين** أيضا الذى يقارن الرأى الميتافيزيقى بابتكار نوع جديد للأغنية • والفكرة المشتركة بينهما ــ أعنى وزدم وفتجنشـــتين ــ هى أنه من الصفات المميزة للميتافيزيقى أن يقترح للاستعمال ــ أو أن يقدم للتأمل ــ تحولا فى أفكارنا ، ومراجعة لمفاهيمنا ، وطريقة جديدة للنظر الى العالم •

وليست الصورة المركبة التى نخرج بها من هذه الأوصاف صــورة واضحة تمام الوضوح ؛ (١) فالميتافيزيقا دراسة شاملة لما هو جوهرى فى المعرفة والتفسير والوجود ؛ (٢) وهى دراســـة للواقع من حيث انه يقـــابل الظاهـــر المحض ؛ (٣) وموضوعها هـــو ــ أو قد كان ــ ما يتجاوز الخبرة ؛ (٤) وهى دراسة الجهاز العقلى أو حدود الكائنات الانسانية ، أو هكذا ينبغى أن تكون ؛ (٥) ومنهجها « قبلى » أكثر من أن يكون تجريبيا، أو هكذا كان ؛ (٦) وهى تقترح مراجعة لمجموعة الأفكار التى على أســاسها نفــكر فى العالم ، وتغييرا فى مجموعة أفكارنا ، وطريقة جـــديدة فى الكلام • ان قائمة الصفات المميزة متنافرة وقد يبـــدو أنها تخلو من كل اتســاق ؛ وربما استطعنا ــ قبل أن نربط بين هذه القائمة وبين الأمثلة الفعلية من الميتافيزيقا ــ أن نتعقب بعض الارتبــاطات العـــامة بين بعض فقراتها ؛ فمن الممكن مثـــلا فى الوقت الذى نسـتطيع فيـــه أن نفسر مذهبـــا ميتافيزيقيا ما عـــلى أنه (٦) اقتراح بمراجعة تصــوراتنا ، ودعوة للنظر الى العالم على نحو جديد ، فان هذا المذهب لن يقدمه الميتافيزيقى عامة على أنه مجرد اقتراح، بل على أنه (٢) صورة للأشياء كما هى حقيقة ، لا كما تظهر لنا فى صورة مضللة ، أى أن ذلك المذهب وصف للواقع فى مقابل الظاهر • واذا بدأ الميتافيزيقى من (١) اهتمامه بما هو جوهرى فى الوجود ، فقد يصل الى التقابل السابق بعينه (٢)اذ قد يعبر عن احساسه بأهمية ما يراه جوهريا بقوله انه هو وحده الذى يوجـد حقيقة ، وان كل ما عـداه ظاهر ؛ فلو كانت هذه الصورة المنقحة للواقع فيها من التنقيح الأساسى ما يكفى ، لكان التمييز بين الظاهر والواقع الحقيقى تمييزا يجوز أن يقام بين ما يقع داخل الخبرة وما يقع خارجها (٣) ؛ ومن الجلى أنه لو كان الاهتمام منصبا على مايتجاوز التجربة ، فانه ينبغى أن يكون المنهج لاتجريبيا (٥) • ومن الواضح أنه أصعب علينا أن نربط

بين (٤) توصيات هيوم وكانت وكثير من هـــذه الصفات المميزة ؛ ولكن هناك على الأقل ارتباط ســـهل بين فحص الجهـــاز العقلى فى الكائنات الانسانية وبين جزء من رقم (١) ، ألا وهو تحديد ما هو جوهرى فى نظام المعرفة والتفسير •

والآن ، جاء دور مقارنة هذه القائمة من الصـفات المميزة بمذاهب الميتافيزيقا الفعلية ؛ فمن المؤكد حقا أن معظم الميتافيزيقيين الكبار قد اقترحوا صـورا للعالم منقحة تنقيحا أساسيا ؛ صورا جريئة شاملة ، وقد تبعث على الدهشة فى كثـــير من الأحيـــان ؛ كما أن الغالبية العظمى منهم قد أفردت مكانا رئيسيا فى الصور لعدد قليل من المفاهيم الأساسية ، أو لبعض أنماط مفضلة على وجه الخصـوص من الكائنات خلعت عليها لقب « جوهر » • ومن الحق أيضا أن اختيار المفاهيم الرئيسية والكائنات ، وكذلك صورة العالم الناشئة عن ذلك ، قد تباينت تباينا عظيما من ميتافيزيقى الى ميتافيزيقى آخر ، بل لقـد خلع « الجوهر » أحيانا من عرشـــه لتحل محله فكرة الصيرورة مثـــلا • وكان الاختيار بين الكائنات المرشحة للقيام بدور الجوهر واسعا ؛ فالى جانب الله ، وهو الجوهر الالهى الذى يحتل مكانا فى أغلب المذاهب ، عرف **ديكارت** نمطين من الجواهر : المادة والعقول ، أما **باركلى** فقد عرف جوهرا واحدا هو العقول أو الأرواح ؛ (وافترض) **ليبنتز** طائفة من الكائنات (المونادات أو الجواهر الروحية) التى وان يكن كل واحد منها لامكانيا ولا زمانيا ، فانه نموذج — على نحو ما — للكون كله • ولم يعترف **سبينوزا** بغـير جوهر واحـد شامل هو الله أو الطبيعة اللامتناهية السرمدية ، وما العقل والمادة سوى وجهين فحسب من هـذا الجوهر • وكان كانت ينظر الى الجوهر باعتبـاره منتميا الى عالم خبرتنا المألوفة ، ولكنـــه وضـــع « الحقيقة » نفسها خارج العالم باعتبارها شيئا لا سبيل الى معرفته على الاطلاق • أما هيـــوم فعلى الرغم من ميله الى الاستخفاف بفكرة الجوهر بأكملها ، الا أنه يعتقد أنه لو كان ثمة ما يستحق هذا اللقب لكونه قادرا على الوجود المســتقل ولأنه جوهرى فى نظام المعرفة ، فهو الانطباعات الحسية الجزئية، وصور تلك الانطباعات فى الخيال • ولا مناص اذن من البحث فى أسباب هذا التباين ، كمـــا أنه من المحال ألا نقرر أنهـــا تعكس — فى جزء منها — التغيرات التاريخية التى تطرأ على الموقف العقلى العام كلما تقدم الفكر الانسانى أو تطور فى مجالات بعينها مختلفة ، كما تعكس — فى جزء آخـر منهـــا — تنوعات فرديـــة فى اهتمـامات الميتافيزيقيين المختلفين وفى مواقفهم وتفضيلاتهم • وهذه الاهتمامات والتفضيلات ، وتلك الألوان من التقدم والتطور تجتمع بصورة درامية فى «لوحات» كونية ، وتصب فى قالب أسطورى مجرد أشـد التجريد بحيث لا يحـكمه فحص نقـدى لنوع التفكير المستخدم كمـا لاحظ هيـــوم وكانت • ويمـكن توضيح هـــذه النقطة بحالة ديكارت ، فقد كان اهتمامه الرئيسى منصبا على تطوير العلم، وكانت لديه أفكار واضحة جدا عن الاتجاه السليم لهذا التطوير ؛ وكان يبدو له أن الرياضة — وخاصة الهندسة — هى التى تمثل نموذج المنهج العلمى ، وكان يعتقد أن المنهج الأساسى فى العلم هو منهج الهندسة الاستنباطية الذى كان يتصوره استدلالا عقليا دقيقا من بديهيات واضحة بذاتها ، كما كان يعتقد أن موضوع العلوم الطبيعية جميعا هو أساسا كموضـوع الهندسة ، وبالتالى فان الصفات المميزة الوحيدة الهامة للأشياء فى العالم المادى — من وجهة نظر العلم عامة — هى الصفات المكانية التى تدرسها الهندسة • وليس اعتناق تلك العقائد هـو ما يجعل ديكارت ميتافيزيقيا ، وانما يجعله كذلك التعبير الدرامى الذى تساق فيه ، وأعنى به نظرياته عن الطبيعة الجوهرية للمعرفة والوجود • فهو يقدم لنا صورة عن عالم لا يحتوى من الحقائق — فيما عدا الله — غير جوهر مادى بحت ليس له من الصفات غير الصفـات المكانية ، وجواهر مفكرة خالصة يتألف وجودها

أساسا فى قدرتها على ادراك بديهيات واضحة بذاتها ، ونتائجها المستنبطة منها • وليست المعرفة شيئا آخر سوى نتائج ممارسة هذه القدرة ؛ أما كل ما نطلق عليه عادة اسم الحقيقة أو المعرفة ، فان ديكارت يحط من شأنه ويضعه فى مرتبة أدنى • وهذه المراجعة الشاملة لنظرتنا العادية الى الأشياء تخلق بالطبع مشكلات وتدعو الى تفسيرات وتكيفات جديدة ؛ وهكذا يعلمنا ديكارت ــ من ناحية ــ أن ليس لدينا مبرر يدعونا الى الاعتقاد فى وجود الأشياء المادية الا عن طريق الثقة بصدق الله وحده ، وأن اعتقادنا فيما هو كاذب لا يأتى ــ من ناحية أخرى ــ الا عن طريق ارادتنا •

وقد حدث المرة بعد المرة فى تاريخ هذا الموضوع أن اهتماما كهذا بتقدم ما قد تحقق ، أو ما من المأمول أن يتحقق ، فى فرع خاص من فروع الفكر ، قد وجد تعبيرا عنه فى رؤية جديدة ــ على مثل هذه الجرأة ــ لطبيعة العالم • فلم تكن الرياضة والعلوم الطبيعية وحدها هى التى ألهمت الميتافيزيقا ، بل التاريخ وعلم الحياة والمنطق الصورى أيضا ؛ فالتطورات التى كانت قد حدثت فى دراسة التاريخ تكمن وراء مذهب هيجل ، كما يمكن أن نرى ميتافيزيقا النزعة الذرية المنطقية ــ فى شطر منها ــ تعبيرا عن ارتياح عميق للتقدم الذى أحرزه المنطق الصورى فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين • وليس الاهتمام بالعلوم النظرية وحدها هو الذى يغذى الدافع الى المراجعة الميتافيزيقية ، فقد تبحث الأديان والأخلاقيات عن التأييد الميتافيزيقى وقد تجده ، وقد تندمج عناصر متباينة الأنواع فى مذهب واحد ، كما هى الحال بالنسبة لمذهب سبينوزا الذى يعبر عن موقف علمى كامل وأخلاقى عميق فى آن واحد •

ويتطلب هيوم وكانت ، ذلكما الميتافيزيقيان النقديان ، انتباها خاصا منفصلا ؛ فقد بيّن كانت أن الميتافيزيقى يستخدم بالضرورة مفاهيم لها تطبيقها فى خبرتنا العادية أو أنها مشتقة على الأقل من مفاهيم مستخدمة على هذا النحو ، غير أن استعمال الميتافيزيقى الخاص لهذه المفاهيم يتجاهل الشروط التجريبية الخاصة باستعمال تلك المفاهيم أو يتجاوزها • ولم يكن مثل هذا التوسع فى استعمال تلك المفاهيم ــ ذلك الاستعمال الذى هو أبعد ما يكون عن أن يجعل معرفتنا تمتد وراء حدود الخبرة ــ مشروعا على الاطلاق ، وكانت النتائج التى يتمخض عنها خاوية لا معنى لها • ويعتقد كانت أن المهمة الايجابية للميتافيزيقا هى أن تبين كيف أن أكثر المدركات العقلية عمومية وجوهرية ، أعنى المدركات التى نستخدمها ، انما تترابط فيما بينها لتؤلف اطارا منظما للأفكار والمبادىء ، اطارا يزودنا بالشروط الضرورية لأنواع المعرفة والخبرة التى نملكها فى واقع الأمر • أما المهمة السلبية للميتافيزيقا فهى أن تبين كيف أنه من المحتوم علينا التعرض للاغراء الميتافيزيقى الذى يدفعنا الى استخدام تلك المدركات العقلية العامة بطرائق تتغاضى عن الشروط التجريبية الخاصة باستخدامها ، وكيف أنه من المحتوم علينا أيضا أن تأتى نتائج الاستسلام لهذا الاغراء خاوية • وفى هذه النقطة نجد لدى كانت رواسب من ذلك الضرب من الميتافيزيقا الذى أعلن أنه محال ؛ ذلك أن كانت كان يرى فى اطار الأفكار الذى من واجبات الميتافيزيقا الايجابية أن توضحه ، اطارا للأشياء كما تظهر لكائنات لها تركيبنا الادراكى فحسب ، لا اطارا للأشياء كما هى فى ذاتها • أما ما هو حقيقى فى نهاية الأمر ، فمن المحال معرفته من حيث المبدأ ؛ على أن هذا الحقيقى الذى لا تبلغه المعرفة ، قد كان له دور أكثر ايجابية حين اهتم كانت بأن يضمن للأخلاق أسسا

ميتافيزيقية ، فعندئذ بدا ذلك الحق فى ذاته على أنه مصدر السلطة فى أوامر الأخلاق . وكان هيوم ـ الذى سبق كانت فى الزمان ـ يشاطر كانت اعتقاده بأن القول ذا الدلالة تحده شروط الخبرة الفعلية ، وأن الكثير من الميتافيزيقا التقليدية قد تخطى تلك الحدود . غير أن هيوم ورث عن **لوك وباركلى** تصورا يدعو الى العجب من ضيقه ، وأعنى به تصوره لما يمكن أن تمدنا به الخبرة فعلا ؛ اذ كان يعتقد أن العناصر الحقيقية التى تتألف منها الخبرة هى انطباعات عابرة للحس والشعور . وليس من الممكن أن نبرر صورتنا العادية عن عالم توجد فيه الأشياء المادية والأشخاص ويتفاعل تفاعلا مستمرا ، ليس من الممكن أن نبرر هذه الصورة تبريرا معقولا على تلك الأسس ، غير أنه من الممكن تفسيرها على أنها حصيلة جهاز الترابط الذى يستخدمه الخيال ، حين تحركه العناصر الأولية التى منها يتألف الحس والشعور .

ومن الواضح أن كلا من هيوم وكانت كان الى حد ما ـ فى أثناء نقده من حيث المبدأ للميتافيزيقيين الآخرين فيما قد أقاموه من أطر فكرية يعدلون بها الصورة السائدة عن العالم ـ أقول ان كلا من هيوم وكانت كان فى نقده ذاك يقيم اطارا فكريا يعدل به صورة العالم ؛ فنظرية كانت القائلة بأن ما لا نعرفه هو وحده الحقيقى النهائى ، وكذلك نظرية هيوم التى تذهب الى أن الخيال هو الذى يجعلنا نعتقد فى وجود الأجسام المادية ، كلتا هاتين النظريتين سواء فى خروجهما على معنى الخيال والواقع والمعرفة كما يراد بهذه المفاهيم حين نستخدمها فعلا ؛ ومع ذلك فان هذين الفيلسوفين العظيمين قد أثرا ـ بفضل ما ينطوى عليه عملهما من جوانب نقدية وايجابية على السواء ـ على الميتافيزيقا تأثيرا حاسما ؛ وهذا القول يصدق بصفة خاصة على كانت . وقد عنى كل من الفيلسوفين بالتركيب العام لتفكيرنا على العالم ، وكان كلاهما يكتب معظم الوقت بمصطلح يذكرنا بعلم النفس التجريبى أكثر مما يذكرنا بالبحث فى المدركات العقلية وشروط استخدامها . بيد أننا نستطيع أن نجد وراء مصطلح كانت النفسى مخططا يصف به التركيب العام لاطار مدركاتنا العقلية ، أكثر اتساقا من الوصف الذى نجده عند هيوم أو عند التجريبيين المتأخرين الذين كتبوا متأثرين بهيوم وان نبذوا الكثير من أفكاره فى علم النفس . ومابرحت الانتقادات التى وجهها كل من هيوم وكانت للاستخدام الميتافيزيقى للمدركات العقلية دون نظر الى شروط استخدامها التجريبى ، مابرحت هذه الانتقادات قائمة ؛ غير أن اسهام كانت فى الجانب النقدى والايجابى على السواء ، مازال أكثر فعالية من اسهام هيوم ؛ اذ أنه على الرغم من أن تلك الانتقادات قد عبرت عنها فيما بعد مدرسة الوضعيين المناطقة ـ الذين يعدون ورثة هيوم أكثر منهم ورثة كانت ـ تعبيرا صارخا وفى أشد أشكالها تطرفا، على الرغم من ذلك فان مفعول هذا التعبير لم يكن كبيرا بسبب ضعف الميتافيزيقا التجريبية المرتبطة به وقصورها .

ولقد أصبحت نظرية استحالة قيام الميتافيزيقا من السنن المتبعة فى جزء كبير من العالم الفلسفى فى هذا القرن ، كما صارت صفة « ميتافيزيقى » من النعوت التى تطلق للزراية والتحقير . وينبغى أن نوضح الآن بعض أسباب هذا الانحطاط فى القيمة؛فالتحريفات التى تصيب المدركات العقلية ، وعدم الاتساق فى المذاهب الذى يبديه التحليل ، والأساطير المجردة التى تتظاهر بأنها الواقع ، والادعاءات الضخمة والنتائج المتضاربة ... كل هذا يبدو للكثيرين على أنه ماهية المغامرة الميتافيزيقية وسبب كاف لادانتها . كما قابل البعض بين مبالغات الميتافيزيقا، وبين رزانة منهج التحليل الفلسفى الذى يرمى الى

توضيـــح مفاهيمنا توضيحاً يبين ما تؤديه أداء فعليا فى استخدامنا لها • ومع أن نبذ الميتافيزيقا كان أمرا طبيعيا ، الا أنه لا يلزم عن ذلك أنه ثمة ما يبرره ؛ فقـــد لا تكون المغـالاة الميتافيزيقية جوهرية للميتافيزيقا بأكثر مما يكون الاستبداد جوهريا للحكومة ؛ وبيان أن هذا النبذ لم يكن له ما يبرره ، يتطلب شـــيئا من اعادة تنظيم الحقائق الموجودة لدينا •

ميز أرسطو ــ حين وصف موضوع بحثه ــ تمييزا حادا بين هذا الموضوع وبين العلوم الخاصة أو الفرعية ؛ بيد أنه لم يحدد هذا التمييز تحديدا واضحا تمام الوضوح ، اذ تضمنت هذه التفرقة أن « علم الوجود من حيث هو كذلك » أعم وأشمل من العلوم الخاصة • وكان من الواضح أن هـــذا العلم الأعم ليس مجرد «مجمل» للعلوم الأخرى ؛ ومع ذلك فحين ننحى العلوم الخاصة فماذا يبقى بعد ذلك موضوعا للدراسة ؟ فمن العسير أن نتجنب الانطباع بأنه لا بد أن يكون لعلم الوجود المقترح ، هذا اذا وجدت مثل هذه الدراسة على الاطلاق ، موضوع خاص به لا سبيل الى تحديده وان يكن جوهريا له،وأنه يكمن على نحو ما وراء تلك الجوانب من الواقع الخارجى التى تدرسها العلوم الفرعية• فوراء تلك الجوانب من الواقـــع الخارجى ، هناك « الحقيقة الخارجية » نفسها ، أى « الوجود بما هو وجود » الذى هو موضوع الميتافيزيقا • وفى هذا وحده ما يجعل ميل الميتافيزيقا نحو ما هو مفارق أمرا مفهوما ، فاذا لـم نجـد مزيدا من التوضيح لطبيعة المغامرة الميتافيزيقية ، فمن المحتم أن تظهر على أنها تحسسات يقوم بها العقل الخالص فى عالم غامض لا ســـبيل الى بلوغه بالطرائق العادية • وثمة نتيجة قد تبدو محتومة أيضا ؛ فلكى نصف هذا العالم لابد لنا من استخدام المواد الوحيدة التى بين أيدينا ، أو التى فى مقدورنا أن نجعلها فى متناول أيدينا ، ولا مناص مـن أن تؤخـذ أو أن تصاغ هـذه المواد مـن الجهاز الفكـرى الـذى نستخدمه ــ فى الحديث اليومى أو فى الدراسات الفرعيـــة ــ لنحقق به أغراضا أقل خلخلة من موضوعات الميتافيزيقا • فاذا أردنا أن نستخدم مثل تلك المفاهيم لوصف ذلك العالم الكائن وراء حدود العالم الحسى، فلابد من أن نعزلها عن شروط استخدامها العـــادى ، وأن ننتزع منهـــا قوتها العادية ؛ ومع ذلك فلا بد أن «تبدو» تلك المفاهيم وكأنها تحتفظ بشىء من قوتها العادية ، والا لم يبد أننا نقول شيئا له أيه دلاله على الاطلاق • وهكذا تسير الميتافيزيقا المتعالية بطريق التحريف سيرا تعتمد فيـــه على الانحراف بالمدركات العقلية عن معانيها الأصلية ، لكى تنتهى آخر الأمر الى لغة مجازية هى أشبه بالعملة الزائفة •

هذا ضرب من التصوير الهزلى (الكاريكاتير) لسير الميتافيزيقا حين تسير سير المستهتر،وغايتنا من تصويرها على هذا النحو هو أن نرى دلالة الثورة الكانتية رؤية أكثر وضوحا ؛ فحين أنكر كانت أن معرفة الواقع كما هو على حقيقته محالة ، فقد كان ينكر فى حقيقة الأمر أن للميتافيزيقا موضوعا خاصا بها ، أو أنه من الممكن أن يكون لها موضوع على الاطلاق . ولكنه بهذا لم يحرم الميتافيزيقى من عمل يؤديه ، اذ أن المهمة الايجابية للميتافيزيقى ليست هى أن يفكر فى عالم خاص ، بل أن يفكر فى بنية تفكيرنا عن العالم العادى ؛ كما أنها ليست اكتساب معرفة بأشياء تتجاوز خبرتنا ، بل هى توضيح لطبيعة الشروط التى تخضع لها معرفتنا بالأشياء الداخلة فى نطاق خبرتنا • وهكذا تكون الميتافيزيقا دراسة أعم وأشمل حقـا مـن أى علم خاص ، لأنها تهدف الى توضيح البنية الجوهرية العـــامة لكل تفكيرنا العادى والعلمى • نعم ان منهجها لاتجريبى ، لأنه يبحث فى بنية مدركاتنا العقليـــة التى تفترضها مقدما أبحاثنا التجريبية جميعا •

وقد يبدو أن هـــذا التصور للميتافيزيقا يختلف عن التصور الأرسطى ؛ فليس هنا اشارة الى « الوجود من حيث هو كذلك » ، أو الى ما هو

سابق فى نظام الوجود · غير أن هذا الاختلاف ظاهرى فحسب ؛ ولو أننا بحثنا فى المقولات الجوهرية للفكر الانسانى ، وفى الارتباطات القائمة بينها ، وفى اعتماد بعضها على البعض الآخر،فاننا ملزمون حينئذ بالبحث فى العلاقات القائمة بين الأنماط المتعددة من الوجود التى نقبلها فى مجموعة تصوراتنا العقلية · وفى هذه الحالة لن تنبذ فكرة الأسبقية الأنطولوجية (الوجودية) ، بل سوف يعطى لها ببساطة معنى أوضح ؛ وانما التى نبذت هى فكرة الحقيقة المفارقة باعتبارها موضوعا ممكنا للبحث ؛ ولم يرفض التصور الأرسطى ، بل أنقذ من الانحراف ·

وقد يقال ان أهداف الميتافيزيقا ـ اذا ما فهمت على هذا النحو ـ لا تختلف عن **التحليل** الفلسفى عامة ، ذلك التحليل الذى يرمى هو أيضا الى بحث المهمة الفعلية التى تؤديها مفاهيمنا؛ أو ان الاختلاف ، على أكثر تقدير ، سيكون اختلافا فى سعة المجال والعمومية . بيد أن هذا الاختلاف على جانب من الأهمية لأنه يجر فى أذياله اختلافا آخر ، هو الاختلاف فى المنهج ؛ فحينما يقترح الفيلسوف التحليلى أن يفحص مفهوما بعينه ، وليكن الذاكرة أو العلة أو الحق ، فانه يجد أن أوثق منهج للبحث انما يكمن فى الفحص الدقيق للاستعمال الفعلى للأفعال والصفات والأسماء،ذلك الاستعمال الذى ندخل به هذا المفهوم فى حديثنا · ولمثل هذا الفحص قوة عظيمة فى الكشف عن التعقيدات التى تحيط بهذا المفهوم ، وتعدد الظواهر التى يشملها ، وارتباطه ـ الى حد بعينه ـ بالمفاهيم الأخرى · وقد تكون النتائج التى نتوصل اليها عن هذا الطريق ملائمة تمام الملاءمة لأغراض تحليل ينحصر فى نطاق محدود ، ويأخذ أمورا كثيرة على أنها مسلمات دون أن يكون فى ذلك خروج عما هو جائز له ، كما أن تلك النتائج تزودنا بمصحح لا غنى عنه للتحريفات التصورية التى تتعرض الميتافيزيقا للوقوع فيها · غير أن هذا المنهج الخاص بالقاء الضوء على أعمال جزء بعينه من جهازنا العقلى ، مضطر الى افتراض وجود التركيب الأساسى للجهاز العقلى باعتباره كلا واحدا ، هذا دون أن يكشف عنه الستر ؛ مع أن هذا التركيب العام بالذات هو ما يود الميتافيزيقى أن يفهمه · أما الارتباطات والعلاقات المتبادلة التى يريد اظهارها من خفائها ، فانها تكمن تحت سطح الظواهر اللغوية ، وهى لا تكمن بعيدا جدا عن السطح بحيث لا يمكن البحث عنها والتعرف عليها ؛ غير أن البحث عنها والتعرف عليها يتطلب رؤية أوسع نطاقا من الرؤية التى تلائم الانتباه لظواهر السطح وحدها ·

ولقد رأينا أن كثيرين من الميتافيزيقيين التقليديين لم يقنعوا بوصف التركيب الفعلى لتفكيرنا عن العالم فى أكثر جوانبه عمومية وأساسية ؛ بل انهم أرادوا أن يستبدلوا به تركيبا منقحا يرمز ـ على نحو ما ـ الى اهتماماتهم العقلية ومواقفهم الخاصة ؛ وكأنهم لكى يسجلوا احساسهم بأهمية تغيير بعينه فى اتجاه الفكر ، يبالغون فى المدى الذى بلغه التغيير والنتائج التى أحدثها ؛ وكأنه لابد أن نغير نظرتنا « كلها » الى العالم تغييرا مؤقتا على أقل تقدير ، وذلك لكى نلائم بين هذه النظرة وبين رؤية جديدة طرأت على جانب واحد من جوانب العالم · نعم ربما كانت هناك ضرورة تاريخية بعينها حتمت ذلك ، وليس غريبا أن يبدو هذا الجانب من الميتافيزيقا لبعض النقاد ذوى العقلية التاريخية ، على أنه الجانب الوحيد·وقد رأينا من الأسباب ما يدعونا الى الظن بأن هذه النظرة خاطئة ، ذلك أن أكثر مفاهيم التفكير ومقولاته أساسية ليست هى المفاهيم والمقولات التى تطرأ عليها تغيرات حاسمة نتيجة لما تحرزه العلوم من ضروب التقدم ، أو لما ينتاب المعيشة الاجتماعية من تحولات · وبحث هذا اللباب الرئيسى للفكر يزود الميتافيزيقا بموضوع دائم ، بيد أنه من الخطأ ـ من الناحية المضادة ـ افتراض أن المهام الرئيسية فى الميتافيزيقا يمكن

أن تتحقق مرة والى الأبد ، ثم ينظر الى الموضوع باعتباره منتهيا ؛ لأنه حتى وان لم يكن موضوع الميتافيزيقا الرئيسى يتغير تغـيرا ذا دلالة ، فان المصطلح والحاجات ومواضع الاهتمام فيما تتناول الميتافيزيقا بالتوضيح تتبـاين مـن عصر الى عصر بل من فيلسوف الى آخر • فالحقائق القديمة يعاد تقـريرها بمصطلح جديد ، وبعض الأجـزاء فى الصـورة تستدعى توضيحا من حين الى آخـر اسـتدعاء قد يتفاوت قوة وضعفا ؛ فالتوضيح الميتافيزيقى لا يستطيع أن يصل الى شكل نهائى كامل • على أن ذلك لا يعنى أن ذلك أمر مستحيل، فمن ضروب التصوير (الميتافيزيقى للعالم) ماهو أقل تحريفا للأصل من سواه ؛ لا بل انك لتجد أنه حتى ضروب التصوير التى تشتمل على أبشع صـنوف التحريف فى الصـورة فى اجمالها ـ رغم ذلك ـ لا تعدم أن الصـورة لنا جانبا من جوانب الأصل تصويرا على درجـة من الوضوح تلفت النظر •

ميزس ، رتشارد فون : (١٨٨٣ ـ ١٩٥٣)، ظل شريكا بارزا **للوضعيين المناطقة** الذين ينتمون الى **جماعة فيينا** حتى التجأ الى الولايات المتحـدة الأمريكية هاربا من الهتلرية • كتب عام ١٩٣٩ عرضا عاما للوضعية (ظهر بالانجليزية عام ١٩٥١ تحت عنوان « الوضعية ») ، غير أن شهرته جاءت من أنه بحث نظرية الاحتمال بحثا نظريا • وكتابه الرئيسى فى ميدان الاحتمال هو كتابه الذى نشره عام ١٩٢٨ تحت عنوان « احصـاءات الاحتمال وعلاقتها بالحقيقة » ، والذى نشر بالانجليزية تحت هـذا العنوان نفسه عام ١٩٣٩ • وادعى فون ميزس أنه وضـع تعريفا علميا للاحتمال لكى يحل محل تصوراتنا الغامضة فى تفكيرنا اليومى، ولم يزعم أنه يحلل تصورنا العادى عن الاحتمال. وقد عرف الاحتمال بأنه القيمة المحددة لتـكرار وقوع حادثة ما داخل مجمـوعة ؛ والمجموعة فئة كبيرة لا محددة يرجع اليها ويقع أعضاؤها فى ترتيب عشوائى ؛ أى أنها فئة للتنبؤ بسمة بعينها ، وبغير أعضاء هذه الفئة لا يمكن أن يقوم أى نظام للمراهنة ؛ فأن تقول ان احتمال ظهور وجه العملة الذى يحمل الرأس هو ½ معناه القول بأن القيمة المحددة للكسر الذى ينتج عن قسمة عدد الرءوس على عدد الرميات كلهـا هى ١ الى ٢ • وسلسلة الرميات هى التى تؤلف المجموعة • وقد كان فون ميزس قادرا على بيـان أن بديهيات الاحتمـال الرياضى تنتج كتحصيل حاصل عن هذا التعريف، الذى هوجم على أية حال ، وخاصـة لاستخدامه فكرة التكرار المحدد خارج الرياضة البحتة • كما اعترض آخرون على فون ميزس لكونه لم يسمح باى معنى للجمل الاحتماليـة التى لا تأتى على شاكلة هذه الصورة : « احتمال الحادثة ح داخل المجموعة ك هو م » •

مينونج ، الكسيوس : (١٨٥٣ ـ ١٩٢٠) ، فيلسوف نمسوى ، طور علم النفس القصـدى الذى وضعه **برنتانو** ، وأثرت نزعته الواقعية تأثيرا عظيما فى **رسـل ومور** وغـيرهما من الواقعيين البريطـانيين والأمريكيين • أنفق مينـونج معظم حيـاته أسـتاذا بجامعـة جراتس ، ومؤلفاته الرئيسية هى : « دراسات عن هيوم » (١٨٧٧ ، ١٨٨٢) ؛ « أبحاث نفسية ـ أخلاقية نحو نظرية فى القيمة » (١٩٨٤) ؛ « عن الافتراضـات » (١٩٠٢) ؛ « عن الامكان والاحتمال » (١٩١٥)؛ «عن الانفعال حين يكون مشيرا الى معنى» (١٩١٧) ؛ « عمل تمهيدى لنظرية عامة فى القيمة » (١٩٢٣)• ويسـتوعب كتاب فندلى « نظـرية مينونج عن الأشياء » كثيرا من المواد السابقة بالنسبة للقارىء الانجليزى •

ويضرب عـلم النفس عند مينونج بجذوره فى عـلم النفس عند برنتانو ؛ فهو يفترض أن التوجه نحو الأشياء هو الصفة المميزة لما هـو عقلى • على أن تحليل الحالات العقلية يتعقد بالتفرقة بين «عنصرين» فى تلك الحالات : (١) « عنصر ـ الفعل » (وهو لا يحمل أى معنى من معـانى

النشاط) ويمثل الطريقة التى تتجه بها حالة من حالات العقل نحو موضوعها ، و (ب) « عنصر ـ المضمون » ويعرف بأنه ما يعطى لحالة من حالات العقل اتجاهها نحو موضوع ما بدلا من موضوع آخر • فالفرق بين التفكير فى حيوان خرافى كالتنين وبين الاعتقاد فى وجوده هو فرق فى « الفعل » ، بينما الفرق بين الاعتقاد فى وجود التنين والاعتقاد فى وجود الأشباح هو فرق فى المضمون • ولا يعنى مينونج «بعنصر ـ المضمون» اية صورة عقلية أو تصوير تمثيلى ودع عنك أن يعنى به الشىء نفسه ، وانما يعبر استعمال هذا اللفظ عمليا عن هذه الحقيقة وهى أن كون المضمون مضمونا « عن » شىء بعينه ، أمر ذاتى ينبثق من الحالة العقلية نفسها ، وليس هو بالطارىء الذى يضاف اليها من الخارج • ويبنى مينونج رأيه هذا على تصنيف برنتانو الثلاثى لحالات العقل الى صور تمثيلية واحكام ومواقف عاطفية ـ اشتهائية؛ غير أنه يقسم الصور التمثيلية الى تلك التى تتطلب ادراكا حسيا سلبيا وتلك التى تقتضى « انتاجا ايجابيا » ، مثل أفكارنا عن العلاقات • وهو يضع أيضا الى جانب الأحكام مواقف بعينها شبيهة بالأحكام ينقصها جانب « الاقتناع » ، أى أنها « افتراضات » ؛ ويبين أهمية تلك الافتراضات فى الفن واللعب والتظاهر والخيال والفروض العلمية •• الخ، كما يفصل بين المواقف الانفعالية والمواقف الاشتهائية التى يخلط بينها برنتانو •

وأيا كان الأمر ، فان الاهتمام الرئيسى فى مذهب مينونج لا ينصب على علم النفس كما يتصوره ، وانما ينصب على نظريته فى « الشىء » (الذى تشير اليه الحالة النفسية) ؛ فلو أننا سألنا أنفسنا ـ وفقا لمينونج ـ عما تحمله حالاتنا العقلية المتعددة على وجه الدقة الى العقل ، لرأينا أن الأنماط المختلفة من الحالات العقلية انما تقابل انماطا مختلفة من الأشياء ؛ فصورنا التمثيلية المختلفة التى هى صور منتجة ، تمهد لنا السبيل للوصول الى أشياء مختلفة من مرتبة أعلى تقوم على موضوعات الادراك الحسى السلبى ، فمثلا قد يكون تجميع بعينه أو نموذج بعينه « موضوعيا » ، ومع ذلك فليس هو شيئا مما تتلقى عنه حاسة البصر ما يؤثر فيها • ومثل هذه الأشياء المدعمة يقول عنها مينونج انها قائمة قياما ضمنيا أو أنها ذات وجود ضمنى ، ولا يقول عنها انها ذات وجود فعلى ؛ ولقد أخذ مور ورسل هذا الاستعمال للوجود الضمنى عن مينونج • وكذلك يعتقد مينونج أن «ما» نحكم عليه و «ما» نفترضه عبارة عن موضوع ذى تركيب خاص يسميه «بالموضوعى»؛ وهو يتطلب أشياء أخرى لتكون له بمثابة المادة ، ولا يمكن أن يقال عنه انه ذو وجود فعلى ، ولكن يجوز أن يكون « واقعة » أو لا يكون • و « الموضوعيات » هى « القضايا » عند رسل ومور ؛ ويتم التعبير عنها بجملة كاملة أو بعبارة تبدأ بـ « ان » مثل : « ان قيصر قد غزا بلاد الغال » ، غير أن صفة كونها « موضوعيات » لا يتوقف على التعبير عنها أو التفكير فيها •

وتعنى أشهر نظريات مينونج (أو أكثرها تشهيرا) بالموضوعات التى لا وجود لها وجودا خارجيا ، أو بالموضوعيات التى ليست وقائع • ويرى مينونج أن مثل هذه الموضوعات أو الموضوعيات هى موضوعات أو موضوعيات « حقيقية » ذات وجود مستقل عن الفكر أو التعبير؛وأن عدم وجودها نفسه أو عدم ـ كونها ـ واقعة خارجية يستلزم صفتها الموضوعية هذه ، وذلك لأن عدم وجود جبل ذهبى « يختلف » كل الاختلاف عن عدم وجود مربع مستدير ، وكون الحالة الأولى ليست واقعة خارجية يختلف عن كون الحالة الثانية ليست واقعة خارجية • بيد أن مينونج لا يعتقد ـ كما اعتقد رسل لفترة ما ـ أن الأشياء غير الموجودة وجودا خارجيا موجودة وجودا ضمنيا ، أو أنها تتمتع بأى نوع من أنواع الوجود ، وكل ما ذهب اليه هو أن لها طبيعة

قابلة لأن توصف ، وهذه الطبيعة لا تتأثر بظرف وجودها الخارجي أو عدم وجودها ؛ فقد نقول مثلا ان المربع المستدير ، مربع ومستدير ، ولكننا لا نقول « بوجود » مربع مستدير . ففي رأى مينونج اذن أن قولنا « شيء ما هو ف » لا يعادل قولنا «يوجد شيء اسمه ف» ، كما هي الحال عند رسل ؛ وثمة صعوبات خطيرة تكتنف هذا الموقف ، ولكنه أدق وأكثر قابلية للجدل من الرأى الذى ينسب عادة الى مينونج . ويعتقد مينونج أيضا أن الأشياء التى لا يمكن أن يقال عنها انها موجودة فى الخارج تلعب دورا على أعظم جانب من الأهمية فى المعرفة ؛ والأشياء المحددة تحديدا ناقصا مثل : الرجل الذى يقطن الشقة المجاورة ، والتى تخرق قانون الثالث المرفوع - هى مع ذلك من الوسائل التى يشير العقل من خلالها الى أشياء موجودة متعينة تعينا تاما . ويستغل مينونج فى نظريته للمعرفة تصور برنتانو عن « الوضوح بالذات » ، ولكنه يضيف الى « الوضوح بالذات » بمعناه المطلق ، يضيف الفكرة الهامة عن البينة الظنية التى يبرر بها الادراك الحسى والذاكرة والاستقراء .

ويذهب مينونج فى نظريته عن القيمة ، الى أن المشاعر اما أن تمتزج بعنصر الفعل واما بعنصر المضمون فى صورنا التمثيلية أو فى أحكامنا ، لينتج عن ذلك « أربعة » أنماط من الشعور : (١) مشاعر تتعلق بالفعل حين يشير الى شيء ، وفيها نحب شيئا ما أو نبغضه « حسيا » دون أن نعبأ بواقعه أو بطبيعته ؛ (ب) مشاعر تتعلق بالمضمون حين يشير الى شيء (المشاعر الاستطيقية) وهى المشاعر التى لا نحفل فيها بواقع شيء ما ، وانما نعبأ بطبيعته ؛ (جـ) مشاعر تتعلق بالفعل حين نصدر به حكما ، وفيها نهتم بواقع شيء ما دون أن نهتم بطبيعته (المشاعر العلمية) ؛ (د) مشاعر تتعلق بالمضمون حين نصدر به حكما وهذه هى « التقويمات » بمعناها الصحيح ، وفيها نهتم بواقع الشيء وبطبيعته معا . ولا يعترف مينونج فى مؤلفاته المبكرة بأية قيم مطلقة أو لا شخصية ، ذلك أن القيم المطلقة المزعومة ليست الا قيما لمشاهد محايد . غير أنه يدلل فى مؤلفاته المتأخرة على أن المشاعر والرغبات قد تكون هى الفهرس العقلى أو « المضمون » العقلى الذى يقابل التحديدات الموضوعية المتباينة . والمشاعر تضع عقولنا ازاء « الأشياء الجديرة بالاجلال » مثل الجمال والطيبة، بينما تضعها الرغبات ازاء الأشياء المرغوبة أو المشتهاة ، أى الضروب الموضوعية المختلفة لما « ينبغى » ، مثل كون هذه الصورة « ينبغى » أن يعاد تعليقها . والأشياء التى تقدم للعقل على هذا النحو تكون « أحيانا » ذات وجود ضمنى بالمعنى الصحيح ، ويمكن أن تقوم على ذلك بينة ظنية جديرة بالاعتبار .

(ن)

نظرية المعرفة : (الابستمولوجيا) ، ثمة مجموعة جد متنوعة من المشكلات الفلسفية ليس بينها رباط وثيق تتعلق بأفكار من قبيل المعرفة، والادراك ، والتيقن ، والتخمين ، والوقوع فى الخطأ ،والتذكر، والتبين، والاثبات ، والاستدلال، والتأكيد ، والتعزيز ، والتساؤل ، والتأمل ، والتخيل ، ورؤية الأحلام ، وهلم جرا . وكثيرا ما يسمى هذا الجزء من الفلسفة بـ «نظرية المعرفة» أو الابستمولوجيا ، وهذه الكلمة الأخيرة مشتقة من الكلمة الاغريقية Episteme = المعرفة أو العلم .

ويدور بعض هذه المشكلات حول فكرة العلم بالمعنى الذى نعد به علم الفلك علما ولا نعد التنجيم كذلك . وثمة مشكلة نموذجية الى حد ما من هذا النوع هى مشكلة تعليل قيام براهين قاطعة على النظريات فى **الرياضة** البحتة ، فى حين أن مثل هذه اليقينيات القابلة للبرهان لا يمكن أن يوجد - بل ولا يمكن أن نتوقع وجوده - فى علم التاريخ أو الطب على سبيل المثال ؛ فمن السخف - فى نظر الرياضى - أن يظل قانعا بمجرد أحكام تخمينية

معقـولة ، أو حتى بفروض على درجـة عالية من الاحتمال ؛ أما العلماء الذين يشتغلون بعـلوم أخرى ، فلا يبـدو أنهم فى موقف يتيح لهم أن يتجهوا بطموحهم الى ما هـو أعلى من الدرجات العالية من الاحتمال • على أننا نميل الى أن نرى أن مجموعة من الحقائق لا تعد علما حقيقيا الا اذا تأكد صدقها على نحو قاطع ؛ لكننا اذا حكمنا على العلوم فى ضوء هذا المعيار ، وجدنا لزاما علينا حينئذ أن نقر بأن الفيزيقا نفسها والكيمياء ذاتها ليستا علمين بالمعنى الحقيقى ، وهذه نتيجة تتعارض تعارضا شديدا مع أفكارنا المألوفة •

وبعض المشكلات الأخرى فى نظرية المعرفة لا يدور حول فكرة العلم ، ولكن حول الأفكار التى تتعلق بما نقوم به نحن من عمليـات بحث ، واستدلال ، وادراك ، وتذكر ، وتخيل ، وهلم جرا• فكيف يمكننى أن أعرف على نحو يقينى ما اذا كانت العصا المغموسة الى نصفها فى الماء منكسرة فى حقيقة الأمر أم غير منكسرة ؟ وكيف يمكننى أن أعرف على نحو يقينى ما اذا كنت أتذكر حقا حادثة مضت أو أن الأمر لا يعدو أننى أتخيلها فحسب ؟ وما اذا كنت الآن يقظان أم حالما ؟ أفليس من المحتمل أن أكون ضحية وهم واحد لا ينقضى ؟

ان محاولتنا الكشف عن حقائق الأشياء قد تفشل ــ على نحو أو آخر من نحوين ــ أيا ما كانت الأشياء التى قد نريد الكشف عنها ؛ فقد نخرج من محاولتنا صفر اليدين ، أو أننا قد نحصل على شىء لا نتردد فى الحكم عليه بالخطأ • فقد ننحدر دون غايتنا ، أو قد نرتكب أخطاء فى العد ، أو فى الحساب ، أو فى الاستدلال ، أو فى تقديراتنا البصرية للسرعات والمسافات ، أو فى تعرفنا على الأشخاص والأماكن ، أو فى التذكر ؛ كما نخطىء فى الأمور التى هى أقرب الى الأداء العملى كالتهجى والتصويب فى الرماية ومعالجة المرضى• ماذا لدينا اذن من ضمانات تقينا من الأخطاء ؟ كيف يمكننا ــ اذا كان هذا ممكنا على الاطلاق ــ أن نعرف أى شىء كائنا ما كان ؟ لأنه لا يجوز لنا فى المعرفة ــ على خلاف الاعتقاد والظن والشعور بالطمأنينة ــ أن نرتكب الأخطاء •

وعندما نتأمل الآراء المتضاربة فيما يتعلق بما يوجد وما يحدث فى العـالم المحيط بنا ، فيما يتعلق ــ مثلا ــ بالموازنة بين ارتفاع برج كنيسة بارتفاع برج كنيسة أخرى ، أو قل فيما يتعلق بالمواعيد التى تهاجر فيها طيور الوقواق ؛ أقول عندما نتأمل تلك الآراء المتضاربة نعتقد أننا نستطيع التفرقة بين الرأى الصواب والرأى الخطأ؛ فليس علينا فى الحالة الأولى الا أن نقيس ارتفاع كل من البرجين ، وليس علينا فى الحالة الثانية الا أن نرقب المواعيد التى تصل فيها طيور الوقواق والمواعيد التى ترحـل فيها لعدد من السنوات المتعاقبة • لكن لا مناص لنا حينئذ من أن نواجه حقيقة واقعة هى أن ثمة أخطاء قد تحدث فى قياس ارتفاع البرجين ، بل ولقد نخطىء فى سماع صوت أول طائر من طيور الوقواق • فكيف يمكننا أن نفصل بين القياسات المتضاربة أو بين التقارير المتضـاربة التى يقدمها لنا من يقومون بمراقبة الطيور ؟ هنا قد نقول ان القرار النهائى ــ لو أن باستطاعتنا أن نبلغ قرارا نهائيا ــ سيأتى عن طريق الانطبـاعات الحسـية التى لم تشبهها أى فروض مزعومة أو أحكام تخمينية أو توقعات ، أى عن طريق الاحساسات السمعية المحضة أو الاحساسـات البصرية المحضـة أو الاحساسات الذوقية المحضة التى ليس فيها بعد موضع للهفوات أو لسوء التقدير. لعل لدينا هنا أرسخ أساس ممكن على الاطلاق لنقيم عليه معرفتنا بالعالم المحيط بنا؛ فالفارق بين أن نعرف شيئا ما فى العالم المحيط بنا ، وبين أن نرى مجرد رأى معرض للخطأ فى هذا الشىء هو أن المعرفة تدعمها الانطباعات الحسية من جميع النواحى ، بينما الرأى المعرض للخطأ ــ وان كانت الانطباعات الحسية هى التى أوحت به ــ الا أنها لا تدعمه الا على نحو جزئى على أحسن

تقـديـر ؛ فحيث أكون مخطئا بالفعـل أو حيث يحتمل أن أكون مخطئا ، فانما أكون قد سمحت لخيالى أن يقفز مستبقا ما تقتضيه المعرفة الحقة من انطباعات ٠

هذا التفسير الذى قدمناه للفارق بين المعرفة والرأى المعرض للخطأ ، لا يمكن تطبيقه فى مجالات الحقائق والأكاذيب المجردة المحضة كتلك الحقائق التى نجدها فى مجال الرياضة البحتة ، كلا ولا يمكن تطبيقه فى بعض الميادين الأخرى كميادين الدراسات الأخلاقية ؛ بل معرفتى برغباتى ومخاوفى وتخيلاتى وخواطرى الحالية لا يمكن أن ترتكز على دعامة مما أبصر بعينى وأتذوق بلسانى ، اذ يبدو أن الانطباعات الحسية لا تقدم الأسس الراسخة الا لمعرفتنا بما يوجد وما يحدث فى العالم المحيط بنا فحسب ، ولمعرفتنا بما يوجـد، وما يحدث فى أبداننا أيضا ٠

على أن الواقعة التى نزعم أننا نعرفها فى أية حالة نصادفها فى هذا الميدان ، فنزعم كالمعتاد أن معرفتنا بها ليست مجرد تخمين لشىء ما أو اعتقاد فى شىء ما ، ولكننا قد استكشفنا شيئا ما أو تيقنا منه ـ أقول ان هذه الواقعة التى نزعم أننا نعرفها انما تتجاوز نطاق أى انطباع بصرى أو سمعى محدود بلحظته ٠ فأنا اذا قررت أن طائر الوقواق قد وصل ، انما اقرر ما هو أكثر من أننى فى لحظة بعينها قد سمعت صوتا من نوع بعينه ؛ فكيف يمكننا اذن أن نجـاوز نطاق انطباعاتنا الراهنة ونزعم مع ذلك فى بعض الأحيان أننـا نعرف ؟ الاجابة الطبيعية عن هـذا السؤال هى أننا « نستدل » من الصوت الذى سمعناه مثلا نتيجة تتجاوز ذلك ، هى أن الطائر قد وصل ٠ فمعرفتنا بالعالم المحيط بنا بالاضـافة الى آرائنا التى هى مجرد معتقدات أو تخمينات فيما يتعلق بهـذا العـالم ، هى جميعا أكداس من النتائج المتشابكة التى استدللناها من انطباعاتنا الحسية على نحو مشروع تارة ، وعلى نحو جزافى تارة أخرى ، وعلى نحو غير مشروع تارة ثالثة ٠ لكن المعرفة ـ على خلاف الاعتقاد والتخمين ـ لابد أن تكون نتاجا للاستدلالات المشروعة وغير الجزافية فحسب ؛ لكن ماذا يضـمن لنـا ـ اذا كان هناك أى شىء على الاطلاق يضمن لنا ـ ألا يكون فى استـدلالاتها ذاتهـا أخطاء ؟ اذ حتى لو كانت انطباعاتنا الحسية التى نستدل منها خلوا من الهفوات ، فان الاستدلالات التى نستمدها من هـذه الانطباعات ليست خلوا من هذه الهفوات ٠

لكننا لو عرفنا ـ بادىء ذى بدء ، بطريقة أو بأخرى ـ بعض القوانين السببية التى ليس لها استثناء على الاطلاق بحيث اذا تلقينا سلسلة من الانطباعات الحسية من النوع الفلانى كان لابد أن تتلوها على الدوام انطباعات أخـرى من النوع الفلانى ؛ أقول لو أننا عرفنا مثل تلك القوانين أصبح فى استطاعتنا فى أية حالة جـزئية أن نستدل ـ دون أن نتعرض للخطأ ـ من انطباعاتنا الحسية فى اللحظة الراهنة ما يتلوها من انطباعات فى اللحظات القليلة التالية ٠ لكننا لا نبدأ الشوط مزودين بشىء من قبيل هذه المعرفة على الاطلاق ؛ واذا كنا نحصل نتفا من هذه المعرفة ، فانما نحصلها بعد جهد جهيد ، بعد قدر كبير الملاحظة والتجريب. فنحن لا نعلم على أى نحو تحدث الأشياء فى جميع الأحوال أو فى بعضها الا بأن نشاهدها ابان حدوثها ، وبأن نقارن بين ما نصل اليه من نتائج ٠ وحتى لو علمنا على أى نحو تحدث الأشياء، فان القوانين والعلاقات المطـردة التى نزعم فى أية لحظة أننا تحققنا منها هى على الدوام معرضة للتصحيح فيما بعد ، ذلك أن الطبيعة لا تخلو قط من مفاجآتها ؛ فقد يحدث أحيانا ما لم نتوقعه ، وقد لا يحدث أحيـانا ما توقعناه ٠ اذن فالأمر يكاد يبدو لنا وكأن من المستحيل تماما أن نظفر بمعرفة بالعالم المحيط بنا تجاوز نطاق انطباعاتنا الراهنة ، لأن مثل هذه المعرفة لابد أن تكون معرفة عن طريق الاستدلال ، مع أننا لانملك ـ بادىء

ذى بدء ــ ضمانا يكفل لنا مثل هذه الاستدلالات ؛ فاذا كنا نجاوز باستدلالاتنا انطباعاتنا الراهنة ، فليس لدينا ــ بادىء ذى بدء ــ ما يبرر لنا هذه المجاوزة . وحتى لو حدث أن تبين لنا أن هذه الاستدلالات على صواب ، فان هذا فى حد ذاته لا يبرر لنا أن نقوم بنفس الاستدلال فى حالة أخرى مشابهة ؛ ذلك أن تخمينا موفقا قد يتلوه تخمين آخر موفق ، لكن ليس لدينا ما يسوغ لنا أن نتوقع ذلك ، مهما كنا ــ كالمقامرين ــ على نصيب كبـــير من اللامعقولية بحيث نؤمن بأن التوفيق سيظل حليفنا بصفة مستمرة .

الى هنا لم نكن نعرض ــ بقدر ما كنا نعيد من جديد ــ بناء نمط من التفكير كان سائدا فى كتابات **لوك وباركلى وهيوم** بصفة خاصة ؛ فلقد قارنا بين ادراكاتنا الحسية واستدلالاتنا المعرضة للخطأ ، وبين معرفتنا بما يوجد وما يحدث فى العالم المحيط بنا مقارنة انتهت بنا الى نتيجة مخيبة لآمالنا ، هى أن هذه المعرفة تبدو فوق متناول أيدينا الى الأبد . فتلكم الأمور ذاتها التى نلتقى بها فى واقع حياتنا اليومى ، والتى كثيرا ما نستشهد بها بوصفها أمثـــلة جلية لما نعرفه من أشـــياء ولا يقتصر الأمر على تخمينها أو اتخاذ رأى معرض للخطأ فيهـــا ــ كأن نعرف أن طائر الوقواق قد وصل الى انجلترا ، أو أن برج هذه الكنيسة أطول من برج تلك ــ أقول ان تلكم الأمور ذاتها لا تكاد تصمد حتى تحقق لنا ما علقناه عليها من آمال ؛ اذ يبدو أن الأساس الصلد من الانطباعات الحسية التى هى على مناعة من الخطأ ، لا يحتمل أن نبنى فوقه أى بناء (من المعرفة) على مناعة من الخطأ . ولعـــل كل ما أعرفه عن طـريق الادراك الحسى لا يعدو معرفتى بأننى فى هذه اللحظة ابصر كذا وكذا من الألوان ، وأشم كذا وكذا من الروائح ، وأسمع كذا وكذا من الأصوات ، وهذه الألوان التى أبصرها والأصوات التى أســمعها هى أدلة لا تؤتمن ــ هذا اذا كانت أدلة على الاطلاق ــ على ما يوجد أو يحدث فى العالم المحيط بنا ، ان كان مثل هذا العالم موجودا .

اعتبارات من هذا القبيل قد أدت بكثير من المفكرين الى أن يعكسوا اتجاه البحث رأسا على عقب ؛ فعلينا ــ فى نظر هـــؤلاء المفكرين ــ أن نجد المعرفة ، فى مقابل التخمين والرأى المعرض للخطأ ، حيث نجد العلوم فى أعلى ذراعا ؛ فما يعرفه بعض الناس والذى يمكن للجميع من حيث المبدأ أن يعرفوه ، هو أية مجموعة من الحقائق التى تأكدت صحتها على نحو قاطع عن طريق المناهج الصارمة للعلم الحقيقى . فنحن نستطيع أن نجاوز نطاق التخمين والرأى المعرض للخطأ الى المعرفة اذا أجرينا استدلالاتنا كما يجرى علماء الهندسة وعلماء الرياضة استدلالاتهم ، أى بالفكر الخالص الذى لم تفسد نقاءه شائبة مما نتلقاه من الحواس ؛ ذلك أننـــا أينما استطعنا أن نحسب ونبرهن كان فى امـكاننا أن نعـرف ، أما حيث نقوم بالملاحظة والتجريب فحسب ، فليس فى استطاعتنا أن نعرف ؛ فليس هناك من مجموعة من الانطباعات الحسية يمكن أن تتيح لنا معرفة ، وليس فى استطاعتنا أن نكشف عن الحقائق الا بممارسة العقل الخالص . من هنا كان من المحال أن تقوم علوم تجريبية اذا فهمنا كلمة « العلم » فى أدق معانيها ، اذ كل ما هناك هو علوم تقوم على الاستدلال العقلى المحض ؛ والفلاسفة الذين يعتنقون هذهالوجهة من النظر يسمون ب «الفلاسفة العقليين » . الا أن برنامجا كهذا يتركنا على قلق ، فنحن نعترض عليه بأننا حتى لو سلمنا بأن فى مقدورنا فى الرياضة البحتة أن نكشف من الحقائق ما لا يقبل التناقض ، فلا مناص مع ذلك من أن تكون هذه الحقائق مجردة تمام التجريد ؛ فليس فى وسع الهندسة البحتة أن تخبرنا بمواضع الأشياء أو أبعادها كما هى موجودة بالفعل فى العالم ، لكن مهمتها تقتصر على أن تخبرنا ــ مثلا ــ بأنه « اذا » كان هناك فى العالم شىء ذو أبعاد

بعينها ، كانت له « اذن » أبعاد بعينها أخرى . والجغرافيا لا تستطيع أن تتقدم في بحثها قيد أنملة بدون الهندسة ، لكن الهندسة وحدها لا يمكنها أن تؤكد لنا موضع تل واحد أو جزيرة واحدة أو حتى تؤكد لنا وجود أيهما ، واذن فحقائق العقل تظفر باليقين في مقابل اغفالها ما يوجد وما يحدث بالفعل ، هذا اذا كان هناك شيء من هذا القبيل على الاطلاق . وصحيح أن في استطاعة العقل الخالص أن يصل الى حقائق غير قابلة للتناقض ، لكن حقيقة من هذه الحقائق العقلية لايمكن أن تكون — أو أن تنتج — حقيقة من حقائق الواقع؛فنحن لا نستطيع أن نعرف من هندسة اقليدس أو من معادلات الجبر وحدها ما اذا كانت نظرية كوبرنيكوس الفلكية صادقة ، بل ولا نستطيع أن نعرف منها ما اذا كانت هناك نجوم على الاطلاق .

فاذا كانت هذه الحقائق اليقينية التي في متناول أيدينا هي في حد ذاتها فارغة من الاخبار عن الواقع بحيث لا يمكن أن‌تتيح لنا معرفة بالعالم كما هو واقع بالفعل ، واذا كانت الانطباعات الحسية في حد ذاتها هي الفوضى بحيث لا تقدم لنا استدلالات جديرة بالثقة عما يوجد ويحدث بالفعل في العالم الواقع — أقول فاذا كان الأمر على هذا النحو ، لم يكن أمامنا الا مهرب واحد نتقي به نتيجة محزنة هي أننا لانستطيع — فيما يبدو — أن نعرف نتفة واحدة مما نريد في شغف شديد أن نعرفه . هذا المهرب هو الطريق الذي اقترحه **كانت** ، اذ لايكفي أن تجعل المعرفة بما يوجد وما يحدث أساسها ما هو صوري وبالتالي ما هو غير قابل للتناقض من حقائق العقل الخالص، كلا ولا يكفي أن تتخذ أساسها من الانطباعات الحسية التي يدخل عليها تفسير فتكون بالتالي على مناعة من الخطأ ، ولكن ينبغي أن تتخذ المعرفة أساسها من كل من حقائق العقل باعتبارها مبادىء تنظم الانطباعات الحسية ، ومن الانطباعات الحسية باعتبارها المادة الخام التي تنظمها حقائق العقل .

فبفضل تطبيقنا لما في العلوم المجردة من يقينيات صورية على ما نحصل عليه (من انطباعات) عن طريق الابصار المحض والسمع المحض .. الخ ، يمكننا أولا أن نستخرج شيئا — أي شيء — من انطباعاتنا الحسية ، ثم يمكننا ثانيا أن نعزل ما يوجد وما يحدث حقا عما نفترض أنه موجود وحادث افتراضا غير متثبت وغير مصيب في أغلب الأحوال . الا أننا رغم ذلك ما نفتأ بطبيعة الحال نقع ضحية للأوهام والفروض المتسرعة ؛ لكننا نعلم من حيث المبدأ كيف نراجع هذه الفروض وكيف نصححها . اننا نعرف مناهج التحقق من الفروض ، والمبادىء التي يقوم عليها ما نتبعه من طرائق في التحقق من صدق الفروض، هي حقائق العقل الخالص المجردة وقد اتخذناها قوانين لنا نحقق بها الموضوعية في بحثنا التجريبي للعالم المحيط بنا . فالعقل الخالص لا يدلي لنا بخبر عن أمور الواقع ، لكنه — كما يقال — يسبغ المضاء على مقاييسنا الماضية ؛ ونحن حينما نجاوز مرحلة الاحساس المحض ، وهي مرحلة طفلية ، الى المرحلة التي نحاول فيها أن نتحقق من الأشياء ، فاننا لا نهتدي في أبحاثنا بمثل أعلى طوباوي من المعرفة المعصومة من الخطأ ، بل نهتدي بطرائق فعالة لتمحيص الفروض،وان لم تكن هذه الطرائق واضحة الصياغة في بادىء الأمر . اننا حينئذ نأخذ في النظر والشعور والاصغاء على نحو تجريبي منهجي متشكك ؛ ولئن كنا نقع في كثير من الأخطاء ، فاننا نبدأ في اتخاذ اجراءات وقائية لدرء الأخطار واجراءات علاجية لتقويمها . وهنا نصبح على وعي بالتعارض بين « ما هو واقع حقيقي » وبين « ما هو ظاهري » ، اذ نتمكن من الطرائق الفنية المعقدة للفصل بينهما . هنا نأخذ في استخدام أعيننا وأصابعنا وآذاننا بشيء من الفطنة ، ولا تصبح عمليات الابصار والسمع لدينا ممارسة لحواسنا فحسب ، بل تصبح ممارسة لعقولنا أيضا . أما فيما يتعلق بما نقع فيه رغم ذلك من أخطاء ادراكية كثيرة ، كأخطائنا

فى التقدير والتعرف ، وكأخطائنا الناتجة عن عدم التمييز بين الأشـــياء ، فاننا نتخذ منها موقفا سديدا فلا نرى أننا كنا بصددها صما أو عميا ، بل أننا كنا من الحمقى. فالادراك الحسى لا يستدعى الحس فحسب ، بل يستدعى الجانب العقلى أيضا، وان لم يكن يستدعى ــ الا فى حالات استثنائية ــ عمليات استدلالية عقلية صريحة .

اننا ما نفتأ دائما عرضـــة لامكان الوقوع فى أخطاء ، لكن فى مقدورنا دائما امكان كشف الأخطاء وتقويمها ودرئها قبل وقوعها ؛ ذلك أن الفطنة فى حقيقتها ليست هى أن نكون معصومين من الأخطـــاء ، بل هى أن نعرف كيـــف ندرأ الأخطاء قبل وقوعها . فما يوجد وما يحدث فى العالم المحيط بنا قابل ــ من حيث المبدأ ــ لأن تعرفه مخلوقات تتمتع « بالحس » و « العقل » معا ، أى مخلوقات يمكنها أن تمحص الأمور بفطنة .

ومن المهم أن نأخذ حذرنا من ميل راسخ فينا جميعا ، وهــو أن نتصور الناس وكــأنهم ــ كالمحلات التجارية الضخمة ــ مقسمون الى أقسام ؛ فترانا نميل الى التحدث عن الأشخاص كما لو كان الشخص يتألف ــ بطريقة أو بأخرى ــ من موظف أو وكيل فى داخله يسمى « عقله » ، وآخر يسمى « ذاكــرته » ، وثالث يســمى « خياله » ، ورابع يسمى بصيغة الجمع « حواسه » أو بصيغة المفرد « بصره » ، « سمعه » وهلم جرا . والواقع أن باستطاعتنا أن « نميز » دون أن نجاوز الصواب هــذه القــدرات وغيرها مــن القدرات الانسانية العديدة ؛ فقد تكون ذاكرتى فى طريقها الى التلف بحكم تقدمى فى السن ، فى حين أن بصرى وسمعى مايزالان من الصلاحية كما كانا من قبل ، بل ولقد تكون قدرتى على الحساب أو الحجاج فى تحسن . والدروس والمثيرات والتمرينات التى تنمى قوى الموسيقار الناشىء تختلف كل الاختلاف عن تلك التى تنمى قوى المهندس الناشىء أو عالم الهندسة الناشىء ، أو هى تختلف بطبيعة الحال عن تلك التمرينات التى تنمى قوة السباح الناشىء أو لاعب الانزلاق الناشىء ؛ لكن مكمن الخطورة هو أننا قد ننزلق من التفرقة الصحيحة بين ذوق عازف الكمان الموسيقى مثلا وبين مهارته اليدوية ، الى تشخيص « ذوقه » و « مهارته اليدوية » وكأنهما موظفان فى داخله كل منهما قائم بذاته ، ومن ثم نربك أنفسنا بأسئلة من قبيل : هل العلاقة بين ذوقه ومهارته هى علاقة السيد بالمسود ، أو هى علاقة الشريك بشريكه ، أو هى بالأحرى علاقة الغريم بغريمه ؟

وكثيرا ما أثيرت أسئلة شبيهة بهذه الأسئلة فى ميدان نظرية المعرفة ؛ فقد تساءل الناس عما اذا كنا نتلقى المعرفة عن طريق عقولنا أم عن طريق حواسنا ، ومــا اذا كــانت أخطاؤنا ترجــع الى حواســـنا أم الى خيــالنا ، وكأن تلك القدرات الــتى يمكننا أن نفرق بينها هــى ذاتها فريق من الباحثين كل منهم كأنه شخص قائم بذاته ، ويدب بينهم الشجار داخل عقولنا ، ويقدمون لنا ــ نحن مستخدميهم ــ تقارير متضاربة عن العالم . لكن الواقع هو أننا نحن الأناس العاديين الذين نحاول أن نتحقق من الأشياء ، وعلى الرغم من أننا قد نتفاوت فيما بيننا ــ ما فى ذلك شك ــ من حيث الابصــار والسمع والذاكرة والفطنة والقدرة على الابتــكار ، وفى قدرتنا على الاحصــاء وتنسيق الأفكار والتجربة وما الى ذلك ، فان هذه القدرات التى يمكن التفرقة بينها ليست هى ذاتها كائنات منفصلة تقوم بالملاحظة والتجربة والاحصاء والبحث النظرى ، أو تقوم بتقديم التقارير . ولقد نقول على ســـبيل التوضيح بالمجاز ان أبصارنا تنبئنا بمعلومات عن الأشــياء ، وان آذاننا أو ذاكراتنا قد قدمت الينا تقـــارير كاذبة ، وان عقولنا قد أقنعتنا ، وان خيالنا قد ابتكر الأشياء ، بل ولقد نقول ان ضمائرنا تؤنبنا ؛ لكن لا مناص لنا فى المناقشات النظرية الجادة من أن نتجنب هـــذه التعبيرات المشخصة المغرية .

على أن هناك نمطا آخر من التفكير نجد فى نفوسنا من الاغراء ما يدفعنا الى أن نحتذيه فى

نظرياتنا عن المعرفة ، وهو ما قد يسمى بـ « طراز الوعاء الحاوى » • فقد يكون هنالك شخص لم يتعلم بعد فى وقت بعينه ماذا عساه يكون مذاق الأناناس أو ماذا عساه يعنى «متساوى الساقين»، وقد يستطيع هذا الشخص فيما بعد أن يتعلم هذه الأشياء ، تلك حقيقة لانشك فيها ، لكننا نتعرض حينئذ لاغراء يميل بنا الى أن نفترض - بناء على ذلك - أنه لابد قد حدث فى الفترة التالية أن وجد فى داخل هذا الشخص شيء ما يسمى بـ « فكرة مذاق الأناناس » و « الفكرة المجردة أو المعنى أو المدرك الخاص (بمتساوى الساقين) ، فكأن الأمر شبيه بقفص طيور كان خاليا فيما مضى لكنه فى الوقت الحاضر قد أصبح يحوى عصفورا من عصافير الكناريا ، أو أنه شبيه بمعرض للصور قد تكون فيه الآن صورة جلبت اليه حديثا وهى معلقة الآن على أحد جدرانه • ونحن اذ نستخدم طراز الحاوى هذا نميل الى أن نفترض أننا لكى نكتشف ما اذا كنا قد تعلمنا ماذا عساه يكون مذاق الأناناس أو ماذا عساه يعنى متساوى الساقين ؛ أقول اننا نميل الى أن نفترض أن فى امكاننا - بل وعلينا - أن ننعم النظر فى داخل عقولنا - اذا صح هذا التعبير - لنرى ما اذا كانت هنالك الفكرة التى حصلناها أو المعنى الذى حصلناه أم ليست (أو ليس) هنالك • الا أننا اذ نحاول أن ننعم النظر فى عقولنا على هذا النحو ، نجد هذه المحاولة مخيبة لآمالنا على نحو لم يكن فى الحسبان ؛ اذ ماذا عساه يكون ذلك الشيء الداخلى الذى أبحث عنه حينما أنعم نظرى فى عقلى بحثا عن فكرة « متساوى الساقين » المجردة ؟ لا شك أن الغالبية العظمى من الناس يبصرون بأعين عقولهم أشياء من قبيل ما ألفوه من بيوت ونماذج ملونة أو غير ملونة ؛ لكن من المستحيل بطبيعة الحال أن نتصور مذاق الأناناس على الاطلاق ، بل ولا تستطيع الأغلبية العظمى من الناس أن تتذوق هذا المذاق بـ « لسان العقل » ، وان ما نتصوره اذ نفكر فى المثلثات متساوية الساقين - اذا كنا نتصور شيئا من هذا القبيل على الاطلاق - انما نتصوره على نحو هو من الابهام بحيث لا تنطبق عليه تلكم الشروط المحدودة التى يقتضيها تعريف اقليدس ذاته للمثلث متساوى الساقين • ومع ذلك فمن المرجح الى حد بعيد أننا نستطيع - دون ما تردد أو خطأ - أن نميز مذاق الأناناس من مذاق البرتقال والموز وتوت العليق .. الخ ، ونستطيع بازاء شكل ثلاثى ذى أبعاد بعينها أن نقرر - دون تردد أو خطأ - ما اذا كان هذا الشكل متساوى الساقين أم غير متساويهما • فنحن قد تعلمنا - ونحن نعرف الآن - مذاق الأناناس وماذا يعنيه « متساوى الساقين » دون أن يوجد « فى داخل عقولنا » أى شيء نلقاه حين ننعم النظر فى عقولنا•

فالواقع أن التعلم هو اكتساب أو تحصيل شيء ما ؛ لكن ما نكتسبه ليس شيئا ، انما هو قدرة من قبيل القدرة على تمييز مذاق ما من غيره من المذاقات ، أو القدرة على تصنيف الأشكال الهندسية اذا عرفنا أبعادها • وحينما يريد المدرس أن يتبين ما اذا كان أحد التلاميذ قد تمكن من تحصيل فكرة « العدد الرابع » أو فكرة « الجذر التربيعى » ، فانه يختبره فى بعض المشكلات الحسابية ، فاذا استطاع حل هذه المشكلات كانت لديه الفكرة ، واذا لم يستطع بعد أن يحلها لم تكن لديه الفكرة ؛ وذلك هو معنى أن يكون لدى المرء أفكار •

ويترتب على ذلك أن السؤال عن الكيفية التى نكتسب بها افكارنا سؤال له اجابات مختلفة الأنواع بقدر ما نكتسب من أنواع مختلفة من القدرات العقلية ؛ فنحن لا نألف مذاق الأناناس عن طريق تذوق ثمار الأناناس فحسب ، بل بتذوق كثير غيرها من أنواع الثمار أيضا بالمقارنة بين هذه المذاقات ، بل ولعلنا لا نألف مذاق الأناناس الا اذا حاولنا أيضا - وفى هذا ما فيه من الصعوبة البالغة - أن نصف بالألفاظ هذه المذاقات المختلفة،

ونحن لا نحصل فكرتى « العدد المربع » و « الجذر التربيعى » الا حينما نتعلم ـ وقد عرفنا كيف نعد ونجمع ونطرح ونضرب ونقسم ـ كيف نضرب الأعداد فى نفسها ونستخرج ما هو العدد ـ ان كان هناك مثل هذا العدد ـ الذى اذا ضرب فى نفسه انتج عددا بعينه · وعلى نحو شبيه بهذا علينا أن نقدم تفسيرات من أنواع مختلفة للكيفية التى نكتسب بها أفكارا من مثل « الشاه مات » و « الخلاء » و « الفولت » و « خط الاستواء » و « النكتة » و « العشب » و « المغنطيس » و « المخاطرة » و « الفيروس » و « التنين » و « الاستحالة » و « غدا » و « الدين » وما الى ذلك · والنظرية التى ترى أن جميع أفكارنا تنشأ عن انطباعاتنا الحسية هى ـ وان تكن غير مجدية فى تفسير منشأ الأفكار ـ صحيحة بما فيه الكفاية اذا كانت تقتصر فى معناها على أن الطفل الذى يولد أعمى أصم محروما من حواس الشم والذوق واللمس لا يمكنه أن يتعلم شيئا على الاطلاق ، لكنها نظرية باطلة اذا كانت تعنى أننا نحصل فكرة « الجذر التربيعى » أو فكرة « غدا » مثلا بنفس الطريقة التى نحصل بها فكرة « مذاق الأناناس » ؛ بل اننا لا نحصل هذه الفكرة الأخيرة بأن نتلقى انطباعا ذوقيا فحسب لمرتين أو ثلاث مرات ، ولكن بأن نتلقى الانطباع وننتبه اليه ونقارنه بغيره من المذاقات ، بل ولعلنا لا نحصل هذه الفكرة الا بأن نصوغ ما بين هذه المذاقات من أوجه شبه وأوجه خلاف فى ألفاظ · ذلك أننا اذ نتعلم شيئا ـ بالغا ما بلغت بساطته ـ من انطباعاتنا الحسية،فانما نكتسب على الدوام ما هو أكثر من مجرد تلقى هذه الانطباعات ، اذ نكتسب القدرة على أن نواجه ـ الى حد ما ـ بعض أنواع المهام أو المشكلات بالغا ما بلغت أوليتها ·

ومن الشائع أن يقسم فلاسفة المعرفة الى فلاسفة تجريبيين مثل **لوك وباركلى وهيوم** وفلاسفة عقليين مثل **أفلاطون وديكارت وسبينوزا وليبنتز**، ويذهب التجريبيون ـ فيما يقال ـ الى أن جميع أفكارنا مصدرها الخبرة ، بينما يذهب العقليون الى أن بعض أفكارنا لا تنشأ عن الخبرة بل عن العقل أو الفكر · لكن الام ينتهى هذا الصراع الظاهرى الذى يشبه لعبة شد الحبل ؟ وما معنى « تنشأ عن » ؟ وما معنى « الخبرة » ؟ تستخدم العبارة الاصطلاحية « الخبرة الحسية » لتشير الى مجرد تلقى الانطباعات الحسية ، وفى هذا الاستخدام يتحدث الفلاسفة أحيانا عن خبرة حسية جزئية هى بنت لحظتها · وعلى نقيض هذا المصطلح الفنى ، ترانا نستخدم ـ فى أغلب الأحوال ـ كلمة « الخبرة » على نحو آخر بحيث تدل على المران المستمر أو المتكرر على شىء ما ، أو الالف المتزايد لشىء ما ؛ فقد يكون للاعب الشطرنج ـ بناء على هذا ـ حظ قل أو كثر من الخبرة فى لعب الشطرنج ، لكن لا يجوز له أن يصف نفسه على أنه ذات يوم فيما بعد الظهيرة قد تلقى خبرة فى لعب الشطرنج ؛ فالخبرة فى هذا الاستخدام هى ما يجعل الشخص أكثر دربة مما كان ، فهو قد تعلم بأن مر بقدر بعينه من المران ، قد اختبر قدراته ونماها بأن أخضعها للمران · والخبير فى رئاسة المجالس ، هو الذى قضى وقتا طويلا فى مركز الرئاسة وفى عديد من المواقف التى تتفاوت فى عسرها ·

ان قولنا ان جميع ألوان المعرفة ـ جميع أنواع الدربة والكفاية على سبيل المثال ـ تنشأ نتيجة للخبرة بالمعنى الثانى ، أى نتيجة للتدريب والمران ؛ أقول ان قولنا هذا حقيقة لا جدال فيها على الأقل اذا تحفظنا عليه بشرط مبدئى ، هو أن كثيرا مما نتعلمه يأتى عن طريق ما نتلقاه من الآخرين من تعليم · لكن هذا ليس مرادفا على الاطلاق لقولنا ان ما نعرفه ـ أيا ما كان ـ لابد ان يكون مستدلا من مقدمات تزودنا بها فى التحليل النهائى خبرات حسية جزئية ، وان كان بعض الفلاسفة التجريبيين يعتنقون هذه النظرية مع بعض التحفظات · فالحقيقة القائلة

بأننا لا نولد ولدينا بالفعل معرفة بأى شيء ، أى القائلة بأن ليس من الأفكار ما هو فطرى ، كثيرا ما تعد — خطأ — مطابقة للقضية القائلة بأن كل ما نعرفه أما ما كان — اذا قدر لنا أن نعرف الأشياء بأنفسنا — انما نحصله بالاستدلال من الانطباعات الحسية . لكن من الواضح حتى لو افترضنا أننا نعرف بعض الوقائع — وهذا أمر مشكوك فيه — عن طريق الاستدلال من الانطباعات الحسية اذا كنا قد تعلمنا عن طريق التدريب والمران أن نقوم بهذا الاستدلال؛ أقول من الواضح أن هذا التفسير لا يكفى بذاته لتفسير تلكم الفروق الشاسعة بين معرفتنا بأن طائر الوقواق قد وصل — على سبيل المثال — ومعرفتنا أن الشاه قد مات ، أو أن السفينة فى الوقت الحاضر تعبر خط الاستواء ، أو أن من المحتمل أن تبرق السماء غدا ، أو أن جملة بعينها خارجة على قواعد النحو ، أو أن معدنا بعينه منغطيسى . فلكى نعرف أشياء من هذه الأنواع المختلفة ، لابد لنا أن نكون قد اكتسبنا قدرات خاصة عن طريق أنواع خاصة من التدريب والمران ؛ فمجرد اقتران البصر القوى بالذكاء محال أن يمكن هنديا أحمر من أن يعرف — مثلا — أن الشاه قد مات ، اذ لابد له كذلك من أن يكون قد درس لعبة الشطرنج ومارسها .

لكن اذا كان هناك فيلسوف عقلى مسرف فى نزعته العقلية ورأى — على عكس ما يرى التجريبيون — أننا لا نستطيع أن نعرف شيئا من مجرد تلقى الانطباعات الحسية ؛ اذ لا سبيل لنا — بناء على ذلك — الى الكشف عما يوجد وما يحدث من حولنا الا بأن نفعل ما فعله اقليدس ، ألا وهو أن نستنبط النظريات من البديهيات دون أن نلتجىء بأى حال الى الملاحظة والتجربة ؛ أقول اذا رأى مثل هذا الفيلسوف ذلك الرأى ، فان موقفه بدوره لا يمكن أن يكون موقفا مقبولا . فاذا رأى — ويندر أن يعتقد الفيلسوف العقلى ذلك — أننا نولد على معرفة بكل من هذه البديهيات وهذه الطرائق الفنية التى نستنبط بها النتائج من البديهيات ، فهو انما يقول فى حقيقة الأمر اننا نتقن أشياء دون أن نكون قد أتقناها قط ، أى أننا نعرف أشياء دون أن نتعلمها ، وأننا بناء على ذلك نكون خبراء وان كنا خلوا من الخبرة تماما . لكنه حتى اذا سلم — وهذا هو الشائع فى غلب الحالات — بأن معرفتنا بالحقائق المجردة وبطرائق استنباط النتائج منها هى ذاتها تتطلب الخبرة ، بمعنى التدريب والمران ؛ فانه لا يستطيع مع ذلك أن يثبت أن هذا النوع الخاص من التدريب والمران يمكن أن يغنى عن غيره من أنواع المران والتدريب الخاصة التى تمكننا من أن نكون على حظ — يزيد أو ينقص — من الخبرة فى القيام بالمشاهدة واجراء التجارب ؛ ودع عنك أن نقول انه يغنينا عن غير ذلك من أنواع التدريب والمران الخاصة التى نصبح بفضلها على حظ — يزيد أو ينقص — من الخبرة التى تجعل منا رسامين أو محدثين أو راقصين ؛ واذن فالخبرة التى تغفلها نظريات التجريبيين هى الخبرة التى تغفلها نظريات العقليين . لأنه لما كان كلا الفريقين يلتمسان شيئا ما يجنبهما احتمال الوقوع فى أخطاء ، فان أحد الفريقين يجد ملاذه فى انطباعات حسية لم تشبها شائبة ، بينما يجد الفريق الآخر ملاذه فى استدلال عقلى لم تشبه شائبة . لكن الباحث الناجح هو من استطاع أن يتحقق من صدق نتائجه ، وليس هو من ظل فى مأمن من الخطأ؛ وحيث تكون الأخطاء ممكنة ، فمن الممكن أيضا تلافيها والكشف عنها وتصحيحها . ولا تنشأ المعرفة نتيجة لنوع من المناعة يقينا احتمال الوقوع فى الخطأ ، ولكن تنشأ نتيجة لاجراءات وقائية من الأخطاء الممكنة ؛ ونحن نتعلم ماذا ينبغى أن نتخذ من اجراءات وقائية عن طريق الخبرة ، أى عن طريق التدريب والمران ، فالخبير — وليس البرىء من الخبرة — هو الذى يعرف .

ولنضرب على ذلك مثلا من الواقع العينى . اذا سألنا كيف يتاح لأى انسان أن يعرف على

سبيل اليقين ما اذا كان الشاه قد مات ، فان الاجابة الصحيحة عن هذا السؤال هي أن الانسان الذى يمكنه أن يعرف ذلك هو المتفرج الذى يتمتع ببصر سديد ويستخدم بصره ، والذى يتمتع بتفكير سديد ويستخدم تفكيره ، أى أنه ليس شارد الفكر أو مشتت الخاطر ولكنه منتبه الى اللعبة ، وهو أخيرا ذلك الشخص الذى أصبح عن طريق التدريب والمران فى اللعبة من الخبرة بحيث يضع فى اعتباره الاحتمالات ويتقيها · أما اذا سألنا بدلا من ذلك ما اذا كان المتفرج قد عرف أن الشاه قد مات عن طريق عقله أم عن طريق حواسه ، وما اذا كان المتفرج قد أمن شر الخطأ بفضل ما تتصف به انطباعاته الحسية من عصمة من الخطأ أو بفضل ما تتصف به مبادؤه الصورية من عصمة من التناقض ، فنحن انما نحول بين أنفسنا وبين الحصول على اجابة معقولة ، ما دامت هذه الأسئلة ليست بذاتها أسئلة معقولة ما لم تؤخذ على سبيل المجاز · فليس هناك من شىء قد أنقذ المتفرج من الوقوع فى الخطأ ، لكنه بذل من العناية ما يقيه الخطأ ، والمعلومات لم تصل اليه عن طريق ما يقدمه له عقله من تقارير أو ماتقدمه له حواسه من تقارير تنبؤه بأن الشاه قد مات ، لكنه علم أن الشاه قد مات حين درس لوحة الشطرنج دراسة بصرية وهو حاضر الذهن ، وقد كان يعرف عم يبحث لأنه قد تعلم من قبل عن طريق التدريب والمران كيف يلعب الشطرنج ، وكيف يتابع ما يقوم به الآخرون من العاب ·

والأمر شبيه بهذا اذا سأل سائل ما اذا كانت لدى المتفرج فكرة مجردة عن « موت الشاه » ؟ فعلينا حينئذ أن نفسر سؤاله بأنه سؤال عما اذا كان المتفرج قد تعلم — وما زال يذكر — ماذا عساه يعنى موت الشاه ، وما اذا كان يستطيع — بناء على ذلك — أن يعرف فى أى موضع بعينه وفى أى مباراة بعينها — عن طريق المعاينة الدقيقة المناسبة — ان كان الشاه قد مات أو لم يمت ؟

ومن الواضح أن الاجابة عن هذا السؤال هى بالايجاب · لكننا اذا فسرنا موقف السائل على أنه يسأل عما اذا كان لدى المتفرج شىء بعينه أمام عين عقله ، كأن تكون لديه صورة واضحة أو مبهمة عن موت الشاه ، فحرى بنا أن نجيب — أولا — بأنه ليس من الممكن وجود صورة لما هو عام مشترك بين جميع الحالات الجزئية التى يموت فيها الشاه ، وبأن ليس يعنينا — ثانيا — ما يتصوره المتفرج — ان كان يتصور شيئا على الاطلاق — حينما يسمع أو يستخدم كلمة « الشاه مات » · أما ما يعنينا حقا ، فهو ما اذا كان قد تعلم معنى أن يميت شاه خصمه أو أن يميت له خصمه شاهه ، وأن يقرر بناء على معاينته لوحة الشطرنج ما اذا كان الشاه قد مات أو لم يمت · فاذا تعلم وتذكر هذه الأمور ، كانت لديه اذن فكرة عن موت الشاه ، سواء تصور هذه الأشياء أو لم يتصورها · أما اذا لم يتعلم هذه الأمور أو نسيها فهو اذن لم يحصل هذه الفكرة أيا ما كان ما قد يبصره بعين عقله حين سماعه كلمة «الشاه مات»· واذن ، فنحن اذا أقلعنا عن تشخيص القدرات الانسانية ونبذنا طراز الوعاء الحاوى فى التفكير ، فلن نعانى كثيرا من توزع عقولنا بين العقلية والتجريبية ، لأن ما بينهما من شد وجذب ليس بذى موضوع (فهما كمن يلعبان شد الحبل بغير حبل) ·

نيتشه فردريك : (١٨٤٤ — ١٩٠٠) ،
ولد بمدينة ريكن فى بروسيا ؛ وقد أثر تأثيرا عميقا على فلسفة القارة الأوربية وأدبها ، وخاصة فى ألمانيا وفرنسا ، غير أنه لم يكسب فى العالم الذى يتكلم الانجليزية ، وعلى الأخص بين الفلاسفة ، سوى عدد ضئيل نسبيا من المعجبين · حاول النفسانيون الهواة فى كثير من الأحيان « تفسير » أفكاره ، بيد أن سجموند فرويد قال عدة مرات عن نيتشه (وفقا لما ورد فى ترجمة حياة نيتشه التى كتبها ارنست جونز) — « انه يعرف نفسه

معرفة ثاقبة أكثر من أى انسان آخر عاش ، أو من المحتمل أن يعيش » • ولاحظ — فرويد أيضا « أن تنبؤات نيتشه ولمحاته الثاقبة تتفق على أعجب نحو ممكن مع النتائج التى وصل اليها التحليل النفسى بعد كثير من العناء » •

كان نيتشه ابنا لكاهن بروتستانتى وحفيدا لكاهنين ، درس فقه اللغة الكلاسى وعين أستاذا فى بازل بسويسرا قبل أن ينتهى من اعداد رسالته للدكتوراه • وقد منح هذه الدرجة — وهى احدى المؤهلات المطلوبة لذلك المنصب — على عجل ، وذهب نيتشه الى بازل عام ١٨٦٩ ، وأصبح من الرعايا السويسريين •

وفى الحرب الفرنسية البروسية التى نشبت عام ١٨٧٠ — ١٨٧١،خدم فترة قصيرة تابعا طبيا للجانب البروسى ، وعاد الى بازل بصحة متهدمة • وعقد صداقة مع رتشارد فاجنر ، غير أن ذلك المؤلف الموسيقى ، الذى ولد فى العام نفسه الذى ولد فيه والد نيتشه سنة ١٨١٣ ، كان يقدر نيتشه باعتباره رسولا لامعا (يمثل فكر غيره) ، وصبيا يقوم بقضاء المهام لسواه • وكلما أظهر نيتشه عقلا مستقلا ، لم يبد فاجنر أى اهتمام ؛ وهكذا كان لابد من أن تتم القطيعة بينهما ، وقد تمت فعلا حين تصالح فاجنر مع الامبراطورية الألمانية الناشئة التى كان يمقتها نيتشه ، واستقر به المقام فى بيروت حيث أثرت نزعته المعادية للسامية بالقدر الذى أثرت به موسيقاه • ولم يكن نيتشة يحب أن يمجد « الأحمق الخالص » كما مجده فاجنر فى أوبرا « بارسيفال » ، تلك الأوبرا التى عدها نيتشه اذعانا غير مخلص للمسيحية ، كما أن فاجنر الكاره للفرنسيين — كراهية بلغت حد المرض — قد بلغ به الحنق على كتاب نيتشه المستنير المعادى للرومانسية وهو كتاب « انسانى ، انسانى الى أقصى حد » الذى نشر عام ١٨٧٨ باهداء الى فولتير — حدا جعله يرفض قراءته •

وفى العام التالى ، انقطع نيتشه عن التدريس لأسباب صحية ، وكرس نفسه تمام التكريس للكتابة فى السنوات العشر التالية ؛ وكان يحيا حياة متواضعة الى أبعد حد ، وفى عزلة تامة فى سويسرا وايطاليا ، ويمثل كل كتاب من كتبه انتصارا شاقا على عينيه نصف الضريرتين ، وعلى نوبات الصداع الحادة،وعلى الآلام الجثمانية المتعددة. وظل الناس يتجاهلون كتاباته حتى بدأ جورج براندز (المولود باسم كوهين) فى القاء محاضرات عنها فى كوبنهاجن عام ١٨٨٨ ، واكتسب نيتشه فى الأعوام العشرة التالية شهرة عالمية واسعة دون أن يعلم ذلك ، اذ أصيب بانهيار عقلى وجثمانى فى يناير سنة ١٨٨٩ ، وبقى مجنونا حتى وافاه الأجل •

وقد استقبل الأساتذة الألمان كتابه الأول « مولد المأساة » (١٨٧٢) استقبالا سيئا ، غير أن ف • م • كورنفورد عالم الكلاسيات البريطانى العظيم ، رحب به عام ١٩١٢ باعتباره « عملا من أعمال البصيرة ذات الخيال العميق ، أزاح الى المؤخرة بحوث علماء جيل كامل ، حيث تركها هناك تتعثر » ، وهو تقدير تشاركه فيه — على نحو أكثر أو أقل — جين هاريسون ومعظم دارسى الآداب القديمة من الألمان فى هذا العصر • ويعارض الكتاب تصور جانب « العذوبة والخفة » من الثقافة اليونانية ليلفت الأنظار الى العنصر « الديونيزى » ، والى النظرة الفاجعة •

ونشر أربع مقالات أخرى — غير أكاديمية أيضا — وجمعها تحت عنوان « تأملات لا معاصرة » (العنوان الانجليزى « أفكار فى غير أوانها » وهو عنوان يفوت الغرض المقصود وهو الاشارة الى « تأملات » ديكارت) ، وذلك قبل أن يغير أسلوبه ويكتب كتبا تتألف من الأمثال المرصعة بالملاحظات النفسية مثل : « انسانى •• انسانى الى أقصى حد » (١٨٧٨ ، مع ملحقين ظهر أحدهما عام ١٨٧٩ ، والآخر عام ١٨٨٠) ، و « الفجر »

(١٨٨١) ، و « العلم المرح » (١٨٨٢ ، ظهرت له طبعة ثانية باضافات جوهرية عام ١٨٨٧) · وقد نقل العنوان الأخير الى اللغة الانجليزية على هذا النحو « الحكمة المرحة » ، غير أن كلمة « العلم » أكثر ملاءمة هنا ، لأن نيتشه كان يعتقد أنه على الرغم من أن أمثاله تفتقر الى رصانة الأسلوب الأكاديمي الألماني ، الا أنها أقرب الى الروح العلمية الحقيقية والى المنهج التجريبي خاصة ؛ فبعد أن حاول شتى أنواع التفسيرات النفسية للظواهر المتباينة ــ استرعى انتباهه بقوة ما للسعي من أجل القوة وما للخوف من أهمية ظاهرة · وحاول أن يرى فى كتابه « الفجر » الى أى مدى يستطيع أن يصل فى محاولته لتفسير كافة أنواع السلوك على أساس هاتين الفكرتين ·

وقد وصل الى نتيجة هى أن الحضارة اليونانية كانت قائمة على روح من التنافس الخالى من العاطفة ، وأن « ارادة القوة » هى أكثر الدوافع الانسانية أساسية · وما يريده الانسان فوق كل شىء آخر (وكل كائن حى وفقا لكتابه التالى «هكذا تكلم زرادشت») هو حالة أسمى وأقوى من حالات الوجود يتغلب فيها على ضروب الخذلان التى تكتنف حالته الحاضرة · ولا يسعى الانسان الى سيطرة قوته المادية الغاشمة على الآخرين الا بعد أن يفشل فى محاولته لاكمال نفسه واعادة خلقها ، وفى أن يصبح خالقا بدلا من أن يكون مجرد مخلوق ، وذلك لأنه عندئذ لا يجد ما يصنعه أفضل من ذلك · ويستطيع نيتشه أن يقول عن كثير من نقاده مستبدلا بكلمة « قوى » كلمة « ملذات » كما ورد فى احدى ملاحظات ج · س · مل ، انهم هم ــ لا هو (أى نيتشه) ــ الذين « يصورون الطبيعة الانسانية تصويرا يحط من قدرها ، مادام اتهامهم يفترض أن الكائنات الانسانية لا تملك من القوى الا ما يملك الخنازير » ·

وليس من الممكن أن يفهم تصور نيتشه عن « ارادة القوة » بمعزل عن كلمة « تسامى » ، فهو أول من استعمل هذه الكلمة بمعناها الحديث ، وتستند مناقشاته المعادية للمسيحية التى ازدادت أهمية فى مؤلفاته الأخيرة ــ أقول ان مناقشاته تلك تستند فى شطر منها على دعوى نيتشه بأن المسيحية «لا تطلب السيطرة على العواطف ، وانما تطلب وأدها » ، ويقول أن المسيحية قد أخفقت فى ادراك أن الدافع الجنسى مثلا « قابل أن يتهذب تهذيبا عظيما ، وأنها جعلت من الحياة الجنسية شيئا قذرا » ·

ومع ذلك ، فان المسيحية نفسها تعبير عن ارادة القوة ، غير أنها ارادة القوة التى يضمرها الضعفاء والمخذولون الذين يدفعهم حقدهم الى عداوة متغلغلة ــ على حد رأيه ــ لكل امتياز جثمانى وعقلى ، كما يميل بهم نحو كل ما هو دنى ، ونحو تسوية الأعلى بالأدنى ، ونحو كراهية الجنس وتحقير الجسم والعقل لكى يرفعوا من شأن الروح ، نحو ازدراء هذه الدنيا بأسرها من أجل عالم وهمى آخر · وفى كتاب من كتبه الأخيرة : « عدو المسيح » ــ وفيه أصبح أسلوبه صراحا دون أية محاولة لتبرير أقواله ــ فى كتابه هذا يورد نصا من الانجيل (رسالة الى أهالى كورنثة) ليصور مزاعمة : « لقد اختار الله ضعفاء العالم ليخزى الأقوياء ، واختار الله أدنياء العالم والمزدرى وغير الموجود ليبطل الموجود » ؛ وهنا يجد نظرة « نشأت عن الحقد وحب الانتقام العاجز » · كما يذكر أيضا نصا من الاصحاح السادس : « القديسون سيدينون العالم » ، و « أننا سندين الملائكة » ؛ وهنا يجد ارادة للقوة قد ضلت سبيلها ·

ويعتقد ناقدوه أنه هو الذى ضل السبيل ، غير أنهم يسيئون فهمه بصفة عامة لأنهم يتغاضون عن أنه لم يجد فى المسيحية ما وجدوه هم فيها · والحق أن أشخاصا قلائل يتنبهون الى هذه الحقيقة، وهى أن نيتشة يقول فى « عدو المسيح » أيضا :

« حين يعامل الشخص الممتاز الأشخاص المتوسطين بارق مما يعامل نفسه أو أنداده ، فليس ذلك صادرا عـــن رقة قلب وكفى ، بل ان هذا هـــو واجبه » • وقد ربط بين المسيحية ، والحقد، والأمل في قوة لامحدودة يتمتع بها المؤمنون في عالم آخـر ، وحيث يشاهدون ــ وفقـا لبعض أئمة المسيحيين ــ آلام أولئك الذين ظفروا باطيب مافي هذا العالم •

ولم يكن نيتشه مصلحا أخلاقيا فحسب ، بل كان فيلسوفا للأخلاق كذلك ؛ ومن الممكن تلخيص رأيه في **الأخلاق** التقليدية في العبـارة التي استخـــدمها **ف • هـ • برادلي** لوصف الميتافيزيقا ألا وهي : « التماس المسوغات الفاسدة لنؤيد بها ما نعتقد فيه بالغريزة » • غير أن نيتشه لم يكن يعتقـــد أن اللازمات الأخـــلاقية هي أمور غريزية بالمعنى الحرفي لهـذه الكلمة ، بل انه ، على العـكس ، قد استرعى نظره ذلك التنوع الشديد في الآراء الأخلاقية في الأزمنة والأمكنة المختلفة ، كما أنه تهكم على « انخداع الفلاسفة بأنهم يعرفون منذ أمد بعيد ما هو خير وشر للانسان » •

ولعل أفضل ما يساق عن آرائه حول هذا الموضوع هو ما ورد في كتابه « ما وراء الخير والشر » (١٨٨٦) ، وخاصة من القسمين ١٨٦ و ٢٦٠ اذ يقول : «في جدية متشددة تثير الضحك، أراد فلاسفتنا جميعا أن يضعوا « أساسا عقليا » للأخلاق ؛ واعتقد كل فيلسوف حتى الآن أنه وضع مثل هذا الأساس • أما الأخلاق نفسها ؛ فكانت مقبولة قبول « التسليم » منهم جميعا » • و « لأن فلاسفتنا الأخلاقيين كانوا ضيقي الأفق ، قصـــار النظر ؛ وكانت معـلوماتهم ضئيلة ولا يهتمون حتى باستطلاع الشعوب والعصور المختلفة أو بالالتفات الى الماضي ، فانهم لم يوجهوا أنظارهم مطلقا الى المشكلات الحقيقية للنظم للأخلاقية ، فهذه المشكلات لا تظهر الا حين نقارن « كثيرا » من النظم الأخلاقية بعضها ببعض » •

ويضع نيتشه سؤالين هما : كيف تقـارن أخلاقيتنا السائدة بغيرها من الأخلاقيات ؟ وماذا يمكن أن يقال عن الأخلاقية عامة ؟

وللاجابة عن السؤال الأول ينبغي أن نشيد ــ كخطوة أولى ــ « علما للأنماط الأخلاقية » ، ويجد نيتشه « نمطين أساسيين » : « فهناك أخلاق السادة وأخلاق العبيد » والنظام الأخلاقي السائد بيننا ، والذي بحث مختلف الفلاسفة الأخلاقيين له عن « أسس عقلية مختلفة » هو واحد من الأنماط المختلطة الـكثيرة ، المتناقضة تناقضـا عميقا ، لأنها نشأت تاريخيا عن تقليدين متباينين•

ولا يعتقد نيتشه أن كل انســـان اما أن يكون بطبيعته عبدا واما أن يكون سيدا ؛ وانما ما يدعيه هو بالأحرى أن القوانين الأخلاقية قد نشأت « اما بين جماعة حاكمة يكون شعـورها باختلافها عن الجماعة المحكومة مصحوبا بالسرور ؛ واما بين الجماعة المحكومة التي تتألف من العبيد» • ويضرب النمط الأول من الأخلاق بجذوره في تأكيد الذات ، والنمط النبيل يسمى نفسه « خيرا » ، ويصم « بالشر » غير النبلاء • ويضيف نيتشه : « ان للتعارض بين « الخير » و « الشر » أصلا غير هذا » ؛ وهو لا يمجد القسوة الوحشية « فالرجل النبيل يساعد التعساء بدوره ، ولكن ذلك لايكون بدافع الشفقة ، وانما بفعل دافع تولده القوة الفائضة » •

و « السادة » عند نيتشه ــ على حد تعبير أرسطو ــ يشعرون أنه « من الأمور المبتذلة أن يظهروا سيادتهم على الضعفاء » • والحق أن «سادة» نيتشه يشبهون الى حد كبير الصورة التي رسمها أرسطو « للرجل ذي الروح العظيمة » • وليس هذا التوازي عرضيا ، فقد أثرت أخلاق أرسطو على أخلاق نيتشه تأثيرا عظيما ، وأعانت على اقناعه بان الأخـلاق البورجوازية الحديثـة ليست هي ما ينبغي أن تكون عليه الأخلاق ؛ وكذلك بأن

المسيحية تمثل « اعادة تقييم جميع القيم التى وضعتها العصور القديمة » ، كما ورد ذلك فى كتابه « ما وراء الخير والشر » (الفقرة ٤٦) ·

وتحمل المقالة الأولى من المقالات الثلاث التى يضمها كتاب نيتشه التالى «أصل نشأة الأخلاق» (١٨٨٧) ، عنوان « الخير والشر فى مقابل الحسن والردىء » ، وهى تعالج فى اسهاب أخلاق العبيد التى تقابل بين الخير والشر · وهذه الأخلاق تنشأ فى نظر نيتشه عن « الحقد الذى يضمره أولئك الذين حرموا من رد الفعل الحقيقى ، وهو رد الفعل الذى يجىء فى صورة فعل يؤدى ، فراحوا يعوضون هذه الحالة بانتقام وهمى » · فالأصل هنا ليس هو توكيد الفرد لذاته ، بل الأصل هو الحقد ؛ فالشر هو الفكرة الرئيسية عند العبد « ومنه يشتق بعدئذ صورة لاحقة ، ومثالا معارضا ، ألا وهو الشخص الطيب — أى نفسه » ·

أما الشخص القوى النبيل فهو أسمى من الحقد ؛ « وهنا فحسب قد يكون من الممكن أيضا أن يوجد الحب الحقيقى لأعداء الشخص النبيل ، فما أشد احترام الشخص النبيل لأعدائه ! ومثل هذا الاحترام هو الطريق الموصل الى الحب» · وقولنا « ما وراء الخير والشر » لا يعنى ما وراء الحسن و « الردىء » ؛ فما يعنيه انما يرد مرارا فى كتاب « هكذا تكلم زرادشت » : « أنتم (أنقى) من أن تتلوثوا بهذه الألفاظ : الانتقام ، العقاب ، الثواب ، القصاص » ؛ « وأن يتحرر الانسان من الانتقام ، هذا فى نظرى هو الطريق الى أسمى الآمال » ·

وفى أحد مؤلفاته الأخيرة « أفول الأصنام » ، لا يترك نيتشه مجالا للشك فى أنه على الرغم من ايثاره الشديد لأخلاق السادة على أخلاق العبيد ، فانه لا يقبل أخلاق السادة بأى حال من الأحوال ، بل انه على العكس من ذلك يوجه الأنظار الى ما تنطوى عليه من جوانب لاانسانية ، ويجد فى التحليل النهائى أن كلا النمطين من الأخلاق « جدير بالآخر تماما » ·

ويؤدى بنا ذلك الى السؤال الثانى الذى وضعه نيتشه وهو : « ماذا يمكن أن يقال عن الأخلاق عامة ؟ » ويذكر نيتشه نقطتين فى اجابته : الأولى « أن كل نظام أخلاقى — باعتباره مضادا لترك الأمور على عواهنها — هو نوع من الاستبداد ضد (الطبيعة) ، وضد (العقل) أيضا ؛ غير أن ذلك فى حد ذاته ليس اعتراضا » ، فان شيئا من النظام والتقيد — وان يكن ذلك لا يخلو من التحكم الجزافى — ضرورى لكل الأعمال العظيمة « التى من أجلها كانت الحياة على الأرض جديرة بأن نحياها مثل الفضيلة ، والفن ، والموسيقى ، والرقص والعقل ، والروحانية » (ما وراء الخير والشر ، الفقرة ١٨٨) · والنقطة الثانية هى أن النظام الأخلاقى عبارة عن وصفة يعيش بها المرء مع عواطفه ؛ ويحاول نيتشه أن يبين ذلك فى حالة الرواقية وسبينوزا وأرسطو وجيته ويزعم أن النظم الأخلاقية من حيث الشكل تجرى على غير نسق معلوم وهى غير معقولة لأنها موجهة الى « الجميع » ، كما أنها تعمم حيث لا مجال « للتعميم » ؛ فانه من الحمق أن يحاول القديس فرنسيس أن يحيا حياة جيته أو العكس ·

ويجد نيتشه أعظم القوة فى أولئك الذين يستطيعون التسامى بعواطفهم والسيطرة عليها واستخدامها بطريقة خلاقة ، أما المستهتر العاجز عن السيطرة على نفسه فأقل من ذلك قوة ؛ ويرى نيتشه أن الزاهد الذى لا يستطيع التحكم فى عواطفه الا بالقضاء عليها فانه — فى رأى نيتشه — أضعف من أشخاص مثل سقراط وجيته ·

ومع أن الدين والأخلاق هما اللذان يكونان اهتمامات نيتشه التى تأتى فى المقام الأول ، فقد جازف أيضا بالتعرض لنظرية المعرفة والميتافيزيقا ؛ ففى المعرفة وضع عدة اقتراحات

شائقة دون أن يؤلف منها أية نظرية . أما أهميته للميتافيزيقا فمزدوجة ؛ فقد قام – أولا – بتحليل نفسي للاعتقاد فى عالم « آخر » ، ودلل على أن « هذا » هو العالم الوحيد . وانتقد فى كتابه « أفول الأصنام » خاصة التصورات الميتافيزيقية للعقل والوعي والأنا والارادة ، بل لقد تهكم أيضا على « الارادة » باعتبارها «شبحا لا يفسر شيئا» . ووضع – ثانيا – ميتافيزيقا خاصة به حين قال فى عهد مبكر ، وخاصة فى كتابه « هكذا تكلم زرادشت» ، بأن «ارادة القوة» هى الحقيقة الأولية . ومن الممكن التوفيق بين تفسيراته النفسية ونقده للتصورات الميتافيزيقية ، غير أن تجسيمه لارادة القوة وخلعها على الكون بأسره يبدو من الجلى أنه يتناقض مع ما كان يرمى اليه أساسا ، اذ تبدو محاولة ضالة للتفوق على **شوبنهور** الذى كان موضع اعجاب نيتشه الشاب . وأخيرا فان نظرية نيتشه فى العود الأبدى للأحداث نفسها على فترات هائلة قد وقعت من قرائه جميعا موقع الفكرة المهوشة ؛ غير أنه لم يكن المقصود أن يكون العود الأبدى نظرية ميتافيزيقية ، فقد كـــان نيتشه متأثرا بفكرة خاطئة خطأ واضحا وهى أنه اذا كان العلم الحديث يحجم عن افتراض « خالق » خوفا من الوقوع فى التناقض ، فانه بهذا نفسه يقر بوجود الخالق ؛ وكان يعتقد أنه لا شىء عندئذ يكون أبعث على كآبة الناس جميعا من هذا المصير ، بينما الانسان الأعلى (السوبرمان) – ذلك الـكائن الانسانى الذى قهر نفسه وجعل لحياته معنى بأن أصبح خالقا – من حقه أن يقول فعلا ، على خلاف ما قاله « فاوست » عند جيته : « قفى يا هذه اللحظة ، فان لم تستطيعى الوقوف ، فلا أقل من أن تعودى » .

ولقـد كان تأثير نيتشه على الوجـوديين وأصحاب التحليل النفسى ، وعلى ن . **هارتمان** و شيلر ، و شبنجلر ، و ورلكه ، و بيوبر ، و توماس مان ، و مالرو ، و جيد ، واضحا جدا ؛ والمؤلفات التى كتبت عنه كثيرة منهـا القصائد ومنها الروايات ، وقد كتب رتشارد شتراوس قصيدا سيمفونيا بعنوان «هكذا تكلم زرادشت» .

نيجل ، ارنست : (١٩٠١ –) ، ولد بمدينة نوفيمستو بتشيكوسلوفاكيا ، وهو الآن أستاذ الفلسفة بجامعة كولومبيا . هاجر الى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩١١ ، وتجنس بالجنسية الأمريكية عام ١٩١٩ ؛ وخير ما يعرف به هو مؤلفاته فى ميدان فلسفة العلم . ففى هذا الميدان يعد المرجع الذى كتبه بالاشتراك مع **م . ر . كوهن** تحت عنوان : « مقدمة الى المنطق والمنهج العلمى » أفضل كتاب من نوعه فى هذا الباب . وكذلك اشتهر مقاله « مبادىء نظـرية الاحتمال » الذى نشره فى « الموسوعة العالمية للعلم الموحد » ، وغير ذلك من مقالاته العديدة فى الميدان نفسه . ويحسب نيجـــل نفسه فى عـــداد **الطبيعيين** من حيث آراؤه فى الميتافيزيقا ، اذ يعتقد أن العالم ينبغى أن يفهم على أساس العلة الكافية بحيث لا نلجأ الى أية عناصر أولية وراء المادة .

(هـ)

هارتمان ، كارل – روبرت – ادوارد فون : (١٨٤٢ – ١٩٠٦) ، ألمــانى ؛ يعرف الآن على الأخص بكتابه « فلسفة اللاشعور » (١٨٦٩) ، وهو كتاب كان أوسع الكتب حظا من القراءة بين جميع الكتب الفلسفية الألمانية التى صدرت فى زمانه . ودعوى هارتمان هى أنه ألف بين **هيجل وشوبنهور** ، فهو اذ يأخذ من هيجل رأيه عن « الفكرة العاقلة » ، ومن شوبنهور فكرة الارادة ، فانه ينظر الى هاتين على أنهما مقومان فى مبدأ أول جديد هو « اللاشعور » ؛ فالفكرة العاقلة هى التى تهـدى الارادة العمياء ، بيد أن هارتمان المتشائم كان يراهما جانبين متنافرين فى الانسان الآثم . ويتحدث هارتمان دائما عن « الفكرة » و « الارادة » و « اللاشعور » وكأنما هى فى تصوره أشياء . وليس لهذا الكتاب فى حد ذاته أية أهمية باقية ، ولكنه مهم بوصفه جزءا من التربة التى أنبتت النظـرية الفرويدية النفسية . وقد

أتبع هارتمان هذا العمل المبكر بمؤلفات أخرى كثيرة ، ومن أوسعها حظا من القـراءة كتابه « نظرية المقولات » • ولقد أفلت شهرته الآن الى حد كبير •

هارتمان ، نقولا : (١٨٨٢ ـ ١٩٥٠) ، فيلسوف ألمانى ، وواحد من الميتافيزيقيين التأمليين القلائل الذين اصطنعوا للفلسفة أسلوبها الفخم فى القـرن الحاضر • تلقى تدريبه الفلسفى فى مدرسة الكانتية الجديدة العظيمة بماربورج ، وان كان هو نفسه قد رفض وجهة النظر الكانتية الى الفلسفة فى مرحلة مبـكرة من تفـكيره • قام بالتدريس فى جامعات كولومبيا وبرلين وجوتنجن؛ وكان تأثيره فى ألمانيا ملحوظا • وقد نشر كتابه « الأخلاق » (١٩٢٥) فى الترجمة الانجليزية عام ١٩٣٢ ، وقرىء على نطاق واسع فى البلاد التى تتكلم الانجليزية ، بيد أن مؤلفاته الأخرى كانت ضئيلة التأثير نسبيا فى تلك البلاد •

يرى هارتمـان أن التقـليد **الأوربى** فى الفلسفة منـذ **ديكارت** هو البدء بالذات ، أى بالمفكر وأفكاره ، واتخاذها بمثابة المعطيات اليقينية التى يقام عليها البناء • وكان هذا كله فى رأى هارتمان خطأ ، فهـو يقول ان المعـرفة هى ادراك لواقع مستقل ، أى أنهـا ادراك مبـاشر كادراكنا للذات من وجهة نظر ديكارت • فاذا فهمت المشكلات الفلسفية فهما سليما رأينا أنها جميعا مشكلات أنطولوجية (وجودية) ، فهى محاولة لفهم نوع الوجود الذى يتمثل أمامنا ؛ فمجال علم الوجود اذن هو كل ما يستطاع قوله عن الوجود • ويقيم هارتمان فى مؤلفاته الرئيسية مذهبا عن الوجود واقعيا متطرفا ؛ وهكذا يبدأ بتمييز بين الوجـود الواقعى والوجـود المثـالى (الفـكرى) : فالوجود المثالى يتضمن الحقائق والقيم **الرياضية** التى هى كيانات مستقلة ـ كما يذهب **أفلاطون** ـ وان لم تكن أسمى من الكيانات الواقعية ؛ وعلى هذا الأساس تراه يشيد تصنيفا مفصـلا أشـد التفصيل للأنواع الوجـودية (الأنطولوجية) •

ويذهب هارتمـان الى أن المشـكلات الميتافيزيقية مثل مشكلة **حرية الارادة** ومشكلة علاقة الحياة بما هو آلى ـ مشكلات لا حل لها أساسا ، وستظل هناك دائما ـ على الرغم من المحاولات الميتافيزيقية الممتازة ـ أسرار لاحل لها ؛ ولكننا نستطيع أن نقلل من الرواسب المستعصية على العقل لنزيد من نطاق ما يستطاع فهمه • وهكذا لا يمكن أن تقوم ميتافيزيقا منظمة خارج نطاق علم الوجود ، وكل ما يمكن خارج هذا النطاق هو سلسلة من المشكلات التى تثار وتحل حلا جزئيا •

ويدين هارتمان فى عمله الأخـلاقى من حيث منهجه الى **هوسرل** والى أنصار **علم الظواهر** ، وهذا العمل عبارة عن وصف للظاهرة الأخلاقية فى تفصيل ودقة لم نألفهما فى سواه ؛ فبدلا من المجـادلات التافهة يحـتكم هارتمان الى الشعور الأخـلاقى وتوجيهاته المبـاشرة ، وهى فى رأى هارتمان من نمطين أساسيين : اجابات عن الأسئلة الخاصة بما هو قيم ، واجابات عن مشكلات السلوك (مـاذا ينبغى عـلى أن أفعـل ؟) ؛ وهارتمان على نزعة نفعية كافية تجعله ينظر الى النمط الأول منهما باعتباره أوليا • وهناك نوعان من القيمة : نوع فى الأشياء والمواقف التى يتعـامل معهـا الفاعلون ، ونوع آخر فى الفاعلين وأفعـالهم • وتوجد القيمة الأخلاقية على الأخص فى ميل الفاعل؛ وفى هـذا الصدد يقدم هارتمان تحليله المشهور للفضائل ، ذلك التحليل المماثل لتحليل **أرسطو** فى كتابيـه الثالث والرابع من « الأخـلاق النيقوماخية » ، وان يكن على نطاق أكثر تفصيلا الى حد بعيد • فلكى تكون للفاعل وأفعاله قيمة لابد أن تكون تلك الأفعال حرة ، وبالتالى ينبغى أن تكون معفاة ـ الى حد ما ـ من حتمية القانون الطبيعى ، بل ينبغى ألا تتحدد بالقيم نفسها التى

تأمر ولكنها لا ترغم . ويعترف هارتمان ، متمشيا في ذلك مع موقفه العام عن استحالة ايجاد الحلول للمشكلات الميتافيزيقية ، بأنه لا يستطيع أن يفهم كيف يمكن للانسان أن يكون حرا على هذا النحو ؛ ولكنه على يقين من أن مثل هذه الحرية تفترض سلفا في الأخلاق .

هاملتون ، سير وليم : (١٧٨٨ ــ ١٨٥٦) ، ولد بمدينة جلاسجو ، ودرس فيجامعتي جلاسجو وأكسفورد . أنفق شطرا منحياته مشتغلا بالقانون في المحاكم ، ثم عين على التوالي أستاذا للتاريخ وأستاذا للفلسفة بجامعة ادنبره . وكانت نقطة بدايته في الفلسفة هي موقف الحس المشترك (الذوق الفطري) ، وهو الموقف الذي اتخذه ريد والمدرسة الأسكتلندية . وكانت محاضراته التي نشرت فيما بعد تحت عنوان : « محاضرات في المنطق » و « محاضرات في الميتافيزيقا » ، ذات وزن كبير فيتطوير التراث الفلسفي الأسكتلندي.

وكتاب هاملتون الرئيسي هو « فلسفة اللامشروط » (١٨٢٩) ، وهو في هذا الكتاب يأخذ ــ عن طريق تمحيصه النقدي لآراء كانت وشيلنج وكونت ــ في وضع مخطط لنظرية في المعرفة تكون الدعوى الرئيسية فيها هي أن التفكير معناه وضع الشروط ، وهذا معناه أننا عندما نفكر في أي شيء فاننا نحدده حتما بعلاقته بشيء آخر يكون شرطا له ؛ وهكذا نجد أن كل جزء هو بدوره كل من أجزاء ، وأن أي كل هو نفسه جزء من كل أكبر ؛ وفكرة الكل المطلق أو الجزء المطلق فكرة غير معقولة . وكذلك لا نستطيع أن نفكر في بداية لامشروطة ، ولا يمكننا أن نفهم أية بداية الا بوصفها مشروطة بظاهرة أخرى . وبهذا تكون الظاهرة الشارطة هي العلة ؛ ويجعل هاملتون من فكرة العلة مجرد حالة خاصة من الحالات التي يتمثل فيها المبدأ العام للشرط . ويرى هاملتون أن هذا الرأي الفلسفي يجعل من المحال الوصول الي الحقيقة المطلقة عن طريق الفلسفة ، وأنه ينبغي علينا أن نقنع بنوع من الجهل المستنير . ولكن ، اذا كنا لا نستطيع أن نعرف اللامشروط فانه لا يسعنا الا أن نؤمن به على نحو ما ؛ واللامشروط هو الله ، الذي باعتباره لامشروطا يمتنع على ادراك العقل له امتناعا تاما .

وعلى الرغم من أن تأثير هاملتون المباشر كان عظيما في القرن التاسع عشر ، الا أنه قد أخذ في التناقص منذ ذلك الحين ، وخير ما يذكر به الآن هو أنه موضوع البحث في كتاب جون ستيوارت مل عنه : « تمحيص لفلسفة سير وليم هاملتون » ، كما يذكر باعتباره مبتكرا لصورة أخرى لمنطق القياس يكون للمحمول فيها كم كما هي الحال بالنسبة الى الموضوع (أي لا يكون كل ما لدينا فيها هو قضايا : « كل ص هو ك ، وبعض ص هو ك » ، بل تكون القضايا هي « كل ص هو كل ك ، وكل ص هو بعض ك ، وبعض ص هو كل ك ، وبعض ص هو بعض ك ») .

هتشسون ، فرنسيس : (١٦٩٤ ــ ١٧٤٧)، ولد في شمالي أيرلندة ، وأدار أكاديمية خاصة لفترة من الزمن في دبلن ، وشغل حتى وفاته كرسي فلسفة الأخلاق بجامعة جلاسجو من عام ١٧٢٩ . وقد نشر ابنه أضخم مؤلفاته وهو كتاب « مذهب في فلسفة الأخلاق » بعد مماته . وكان هتشسون يقف موقف المعارضة من كل تفسير « عقلي » و « قبلي » لأحكام القيمة مثلما فعل كلارك ، فلم يكن تمييز القيمة عند هتشسون نشاطا يقوم به العقل ، بل تقوم به « حواس داخلية» بعينها خلقها الله لأداء هذا الغرض خاصة ؛ « فالحس الخلقي » يدفعنا مثلا عن طريق « العواطف القوية » الى البحث عن أكبر سعادة لأكبر عدد من الناس . وان نظرية هتشسون لتتطلع الى الوراء : الى لوك في تمييزه بين الحواس الخارجية والحواس الداخلية ؛ والى شافتسبري الذي طور هتشسون نظريته في « الحس الأخلاقي » وصاغها صياغة مذهبية منظمة بعد

أن كانت على شيء من عدم الأحكام ؛ كما تتطلع الى الأمام : الى **هيوم** وأتباع **بنتام** ، فعن طريق هتشسون عرف هيوم أن الأحكام الأخلاقية لا يمكن أن يبررها العقل وحده تبريرا نهائيا ، وهي نظرة جعل هيوم يوسعها حتى لقد جاوز بها نطاق الأخلاق لتشمل فلسفته العامة ؛ وهنا أيضا ذكرت أول عبارة واضحة لمبدأ **المنفعة** القائل «بأكبر سعادة» • على أن فلسفة هتشسون اذا ما نظر اليها على ضوء هيوم وأنصار مبدأ المنفعة ، لتبدو في ارتكازها على اللاهوت وفي كثرة ما يتفرع عنها من حواس خاصة تنشأ كلما دعت اليها الحاجة (كحاسة الاحتشام ، وحاسة الشرف ، وحاسة الدين •• الخ) ؛ أقول انها لتبدو أقرب الى تكوين متشعب مزعزع الأركان •

هرقليطس : من أفسوس ، وهي مدينة يونانية في آسيا الصغرى ؛ ازدهر حوالى عام ٥٠٠ قبل ميلاد المسيح • وهرقليطس من أسرة أرستقراطية ، وقد انسحب من المجتمع وهاجم أهل المدينة والناس عامة لغبائهم هجوما توسل له بعبارات اشتهرت بغموضها ؛ فقد أخفق الناس في ادراك « اللوجوس » (العقل) ، وهو ذلك الجانب الذي يخلع على الموضوعات الطبيعية صورها ، أو هو نوع من الطابع المشترك ذي البنية الشبيهة بالنار الى حد ما • ولقد انقسمت الأشياء في العالم أضدادا ، وهو تحليل لما بين الأشياء من فوارق ، وقد طبقه **أنكسيمندريس** ، ومن الممكن التعبير عن التغير باعتباره تغيرا بين الأضداد • وهذه الاضداد التي تبدو في الظاهر متكثرة منفصل بعضها عن بعض ، هي في واقع الأمر « شيء واحد بعينه » ، اذ ترتبط برابطة تمتد في الاتجاهين بفعل « اللوجوس » الذي يضمن الاتزان النهائي واستمرار التغيرات بين الأضداد • وهكذا كان هرقليطس يرى وحدة العالم في تركيبه وسلوكه أكثر مما يراها في مادته ؛ ومع ذلك فالنار هي المادة الأولية ، وهي تتحكم في « التحولات » التي ينتقل بها كل مقوم الى الآخر من مقومات الكون الثلاثة الكبرى وهي النار والماء والأرض • والتغير أو « الصراع » — على حد تعبير هرقليطس — كان ضروريا للتوحيد المستمر بين الأضداد : وربما لايقصد بذلك تغيرا ينتاب كل شيء بغير انقطاع (كما زعم **أفلاطون** الذي كان يضع نصب عينيه نزعة **اقراطيلوس** الهرقليطية المبالغ فيها) ، وانما يعني وثوقه من التغير النهائي بين الاضداد • وتتألف الحكمة من ادراك « اللوجوس » ، وكيف يسير العالم ، ذلك لأن الانسان جزء من العالم يحكمه اللوجوس الذي يوجد في روحه باعتباره الجانب الفعال الناري فيها ؛ وهذا الجانب الناري الذي يجب أن يصان من الرطوبة الناشئة عن النوم والغباء والرذيلة ، هو الذي يتصل بعنصر اللوجوس في الأشياء الخارجية ، بل انه قد يبقى بصورة ما حتى بعد الموت • وهكذا وضع هرقليطس مذهبا متماسكا يبعث على الدهشة ، وجاء الى الفلسفة بحافز حقيقي ، وعرض لنظرية المعرفة للمرة الأولى ؛ وقد حالت طريقة عرضه الغامضة ، وما قام به **بارمنيدس** من اعادة تشكيل فكره ، من أن يكون له التأثير الذي يستحقه (حتى ظهور **الرواقيين**) • انظر أيضا **الفلاسفة قبل سقراط** •

ع بحلا

هوايتهد ، الفرد نورث : (١٨٦١ — ١٩٤٧)، ولد في رامزجيت في جزيرة ثانت في شرقي كنت بانجلترا حيث كان والده قسيسا ، وأمضى صباه في رامزجيت أولا ثم في أبرشية في الريف هي أبرشية القديس بطرس في ثانت ؛ وهو ريف ملىء بالذكريات التاريخية مما أعطاه احساسا قويا باتصال حياة المجتمع عبر الأجيال ، وبالدين من حيث انه متصل اتصالا وثيقا بطريقة المجتمع في الحياة • وقوى هذا الانطباع في أثناء دراسته في شربورن ، وهي مدرسة قديمة للخاصة في دورست درس فيها التاريخ والآداب الكلاسية على طريقة حزب الأحرار ، أي أنه درسها على انها تحمل معها العبرة المتضمنة في المبادىء الحرة ، ومشابهتها

بالنظم والأحـــداث المعـــاصرة • وان النظـــرات التاريخية التى ترد فى هوايتهد لتدل على أنه ظل محافظا على ذلك الاهتمام العملى بالتاريخ • باعتباره موضحا للأفكار العامة التى يمكن رؤيتها كذلك ممثلة فى سبل الحياة المعاصرة (عن تعلمه وفترة صباه ، انظر المقالات الخاصة بسيرته فى كتاب « مقالات فى العلم والفلسفة ») • وتلقى هوايتهد كذلك قدرا طيبا من الرياضة ، والتحق فى عام ١٨٨٠ بكلية ترينتى بجامعـــة كيمبردج طالبـــا للرياضيـــــات حيث اختير فيما بعد زميـــــلا فى الرياضيات ، وعندئذ بدأ يشترك مع رسل فى وضع الأسس المنطقية للرياضـــة وهو الاشتراك الذى أدى الى تأليف كتاب « أسس الرياضة » (برنكيبيا ماثماتكا) فى ثلاثة مجلدات • ولقد أفصح عن هذا الاهتمام – بادىء ذى بدء – فى كتابية « رســالة فـــى الجبر العـــام » (١٩٠٣) و « المفاهيم الرياضية للعالم المادى » (١٩٠٥) ، وقد أوضح الدكتور ف • لو استمرار هذا العمل الباكر لهوايتهد مع اهتماماته الفلسفية التى جاءت فيمـــا بعـــد فى مقالة ضمن الكتاب الذى ظهر عن ا • ن • هوايتهد فى « مكتبة الفلاسفة الأحياء » (جامعة نورث وسترن) ؛ أما التشابه الوثيق بين وجهة نظره فى أطر المسلمات الرياضية التى وردت فى كتابه « المفاهيم الرياضية للعالم المادى » وبين آرائـــه الأخيرة عـــن النظريات الميتافيزيقية فقـــد أظهرها الدكتور و • مايز فـــى كتابه « فلسفة هوايتهد » (١٩٥٩) • وفى عام ١٩١٠ انتقل هوايتهـــد الى لندن حيث شغل كرسى الرياضـــة التطبيقية فى كلية العلوم الامبراطورية فى ساوث كنزنجتون حتى عـــام ١٩٢٤ ، وعندئذ دعـــى الى جـــامعة هارفارد أستاذا للفلسفة حيث لبث فـــى كيمبردج بولاية مساشوستس حتى وفاته ؛ ومع زوجته (ايفلين ويلاوبى ني ويد) اكتسب شهرة المحدث الألمعى وكان قد فتح بيته لزيارات أفواج متتابعة من التلامذ والزملاء والزوار ، وفى عام ١٩٤٥ منح هوايتهد نوط الاستحقاق •

تكشف فلسفة هوايتهد عن محاولة الجمع بين (ا) اهتمامه المنطقى الرياضى بالنسقـــات العلاقية المجردة : (ب) « علم الكون » (لا بالمعنى الفنى المستخدم فى فيزيقا الفلك ، ولكن بالمعنى الواسع الذى يعنى تفسير العالم تفسيرا توحى به أفكار عامه ينطوى عليها العلم الفيزيقى ؛ (جـ) اهتمامه الخلقى والدينى والجمالى كذلك فيما يتعلق بالعلاقات الانسانية داخـــل المجتمعات (عـــلى أن اهتمام هوايتهد بالدين لم يكن اهتماما اجتماعيا وكفى ، بل هو اهتمام به مـــن حيث انه يختص بعلاقة الانسان بالله اذا نظرنا اليها على أنها بمثابة الأساس الدائم للتطـــور العالمى) • ولقد اتبع هوايتهد فى تأليفه المنطقى الباكر الفكرة التى كـــان فريجة أول من قـــال بها ، وأعنى الفكرة القائلة بأن الرياضة يمكن التدليل على أنها نتيجة تلزم عن بعض العلاقات المنطقية الصورية ، فهذه العلاقات هى التى تجعل من المستطاع أن تتطور النسقات الاستنباطية التى تزودنا – على سبيل التشبيه – بصكوك متروكة على بيـــاض ، قوامها صـــور من العلاقات الممكنه التـــى تجىء « قيم » التطبيقات التجريبية بعدئذ فتملأ بعضها بمضمون مادى • وكان هوايتهد فى اهتمامه بالأفكار العامة التى أقيم عليها علم الفيزيقا فى عصره متأثرا على وجه الخصوص بنظريات المجال فى الفيزيقا ، وبفكرة الطاقة كما تعلمها عن السير ج • ج • طومسون الذى كان قد قدمها على أنها مقـــدار الموجه أو السيال المقيس الذى ينتقل من حدث طبيعى الى حدث طبيعى آخر • ورأى هوايتهد أن هذه الفكرة تعنى أن البســـائط الفيزيقية التى ينتهى اليهـــا التحليل ان هى الا خطوط من القوة لها اتجاه ، وليست هى جزيئات من المادة تشغل نقاطا من مكان ولحظات من زمان ، وأدى به هذا فى بحثه الباكر « المفاهيم الرياضية للعالم المادى » الى نقد المفاهيم النيوتونية الكلاسية ؛ هذا وقد نظر الى فكرة خطوط القوة التى يتداخل بعضها فى بعض فى « مجالات » على أنها مشابهة للمنهج المنطقى

الطوبولوجى الخاص للوسيلة المنطقية المسحية التى هى طريقة « التجريد الشامل » التى ابتكرها هوايتهد ، وبوساطتها تعرف الحقائق الهندسية مثل النقط والخطوط لا على أنها موجودات واقعية ولا موجودات عقلية ، بل على أنها شبكات من علاقات تحكم الطريقة التى تتداخل بها الأجسام ذوات الأشكال المختلفة ، فمنها الدائرى ومنها المستطيل ومنها الاهليلجى ، بعضها فى بعض (انظر مقالات « تشريح بعض الأفكار العلمية » التى أعيد نشرها فى « تنظيم الفكر » و « أهداف التربية ») ٠

وقد عرض هوايتهد الأفكار المنطقية والابستمولوجية الخاصة بهذه الطريقة من النظر الى العالم الطبيعى فى الكتب الثلاثة التى تمثل المرحلة « الوسطى » من مراحل حياته وهى : « أصول المعرفة الطبيعية » (١٩١٩) ، و «فكرة الطبيعة » (١٩٢٠) ، و « مبدأ النسبية » (١٩٢٢) حيث كان مهتما من ناحية بتشكيل النظم الاستنباطية الخاصة بالمفاهيم الدقيقة ، ومن ناحية أخرى بتأويل هذه النظم على ضوء معطيات الخبرة ؛ « فالخبرة » كما اعتقد هوايتهد تأتينا أولا فى صورة « متصل » من المشاعر المترابط بعضها ببعض بطريقة غامضة وليس فى صورة معطيات الحس الواضحة الحدود ، وذلك هو ما أدى به الى رفض تحليل معطيات الحس على طريقة هيوم الذى بدأ تحليله من « متصل » أشد غموضا ، وهو متصل الاحساس العضوى ٠ وهكذا اعتبر هوايتهد أن أفكاره المنطقية الأساسية التى هى فكرة العلاقات بين « الكل والجزء » ، وفكرة تداخل الأجزاء بطريقة متسقة ، وفكرة «الرابطة الشاملة» أقول انه اعتبر هذه الأفكار المنطقية الأساسية أنسب من الأفكار الذرية فى تحليل خبرتنا الأساسية ؛ فلقد اعتقد هوايتهد أنه لا ينبغى لنا أن نبدأ تحليلنا من الأشياء الواضحة المعالم ، بل نبدأ من الاحساس بأن « شيئا ما ماض فى طريق الحدوث » ، أى أن نبدأ بالاحساس بشىء آخذ فى الانتشار مكانا وزمانا ٠ وكان يعتقد أحيانا أنه يمكن الوصول الى أطره المنطقية بوساطة عملية تخليص أو تجريد للصورة من مادة الخبرة الخام ؛ لكن ذلك الرأى ـ فيما يبدو ـ من شأنه أن يقلل من المدى الذى قد تبلغه فكرة مثل « فكرة التجريد الشامل » فى كونها وسيلة مسحية لتعريف النقط والخطوط المستقيمة ، وفى كونها أبعد ما تكون شبها بأى شىء مما يمكن اشتقاقه من الخبرة الحسية ٠ على أن هوايتهد عندما رأى وجه الحاجة الى ابتكار افكار منطقية ومسحية ليعالج بها التركيبات التى تتكون داخل متصل غير متعين الحدود ، كان يركز انتباهه على مشكلة حقيقية حتى ولو لم يقدم صياغته الخاصة لها على نحو من الكفاية والوضوح بحيث يظفر برضى معاصريه واهتمامهم ، أو من جاء بعدهم مباشرة ممن استمر أغلبهم فى استخدام الأفكار المنطقية المتصلة بالصورة الذرية من صور التحليل ٠

كان هوايتهد فى الكتب التى تمثل المرحلة الوسطى من مراحل حياته ، مهتما بتقديم عرض عام للطريقة التى « تترابط بها أجزاء الطبيعة » على أساس اطار منطقى قائم على فكرة « الرابطة الشاملة » ؛ وفى الكتب التى تمثل المرحلة الأخيرة من مراحل حياته وهى « العلم والعالم الحديث » (١٩٢٦) و « التطور وعالم الواقع » (١٩٢٩) و « مغامرات الأفكار » (١٩٣٣) تحول هوايتهد الى اقامة نسق ميتافيزيقى شامل مؤسس على هذه الأفكار ، ولكنه يرتكز على دراسة تأملية لما يمكن أن يعد « كائنا فعليا » فى تيار التطور داخل الطبيعة التى ترتبط أجزاؤها على النحو الذى سلف ذكره ٠

وهنا يقدم هوايتهد نظرية عن الحقيقة المنظورية للتركيبات الحادثة داخل متصل الحوادث الطبيعية ، فكل تركيب منها يتوحد من مركزه الخاص ، وهذا المركز ينظر اليه على أنه موضع لذات خابرة ذات فاعلية مكونة نفسها من تبادلها العلاقات

مع بيئتها كلها ؛ وهذا هو ما يسميه هوايتهد فى اصطلاحه الخاص « تبلور التشرب » (ومعناها امتصاص كل كائن فعلى للتاريخ الماضى ثم سيره نحو مستقبل جديد) . وأقرب الأشياء شبها بذلك من بين نظريات الميتافيزيقا التقليدية هى الذرات الروحية (المونادات) التى قال بها ليبنتز ، لولا أن « الكائنات الفعلية » عند هوايتهد ليست « مغلقة على نفسها وبلا نوافذ » (كما هى الحال فى مونادات ليبنتز) ؛ فهى وان تكن لا تخضع الا للتطور الداخلى المحض ، الا أنها فى تفاعل نشيط بعضها مع بعض فى شتى أنحاء الطبيعة . ولقد اعتبر هوايتهد أن مثل هذا التفاعل بين شتى الكائنات هو بمثابة فكرة تعميمية للترابط العضوى حتى لقد وصف فلسفته الأخيرة بأنها « فلسفة الكائن العضوى » ؛ أما معالجة هوايتهد لهذه الفلسفة فى كتبه الأخيرة فقد جاء معقدا نتيجة لاستخدام المصطلحات التى استخلصها لا من علم الأحياء فحسب ، بل ومن علم النفس الاستنباطى أيضا (من ذلك مثلا أن فكرة « المشاعر » مستعملة بمعنى غاية فى التعميم) ، كما جاء معقدا كذلك نتيجة لمحاولته أن يجمع بين الأفكار المنطقية والرياضية والفيزيقية والبيولوجية والسيكولوجية بل والأفكار الجمالية والدينية داخل اطار واحد ، ناظرا الى هذه الأفكار جميعا على أنها كلها انما تتناول — بوسائل متنوعة — وصف العناصر الداخلة فى عمليات واقعية داخل نطاق الطبيعة ، كما أنها كلها (فيما كان يأمل لها) سينتهى أمرها الى أن تجد — كل منها من ناحيته الخاصة — مبادىء « ميتافيزيقية » بعينها هى غاية فى التعميم . ولقد اعترف هوايتهد بأن محاولته الوصول الى هذه المبادىء العامة تعميما كاملا انما كانت فى نهاية الأمر محاولة غير متوقعة النجاح ، على الرغم من أنه كان يأمل فى امكان اقامة أطر ميتافيزيقية تقترب من هذه المبادىء . وأدى به اعتقاده فى أهمية استهداف اقامة نسق شامل الى محاولة اقامة مثل هذا الاطار ، وذلك بتعميمه لمبادىء ينتزعها من مختلف المصادر ؛ على أن هذه المبادىء التعميمية قد ترجع الى مستويات مختلفة من التجريد أو الى أنماط منطقية مختلفة ، حتى انها عندما قدمها هوايتهد لم يسهل التئامها معا فى نسق واحد . وكان هوايتهد فى مؤلفاته الباكرة مهمتها بالوسائل المنطقية التى بوساطتها يمكن للأطر المنظمة من التصورات المضبوطة أن ترتبط بالخبرة الحسية التى تجىء مفككة وغامضة ، وكذلك هى (فى رأيه) كيفية وذات صبغة عاطفية ووجهة غائية . وفى مؤلفاته الأخيرة حاول محاولة ضخمة لسد هذه الفجوة بأن جعل اطار الأفكار العامة نفسه مستمدا — عن طريق التعميم الوصفى — من التركيب الذى اعتقد هوايتهد أننا نجده فى خبرتنا الفعلية ، وعن هذا الطريق أمل هوايتهد فى أن يقضى على «الازدواج» الموجود بين الانسان والطبيعة ، وأن يقضى أيضا على الفجوة التى بين النظرية العامة والخبرة الفعلية ؛ ولكنه ربما كان فى قيامه بهذا العمل قد قلل من شأن الصفة الصناعية التى تتصف بها النظريات العامة ، وربما كان فى تحليله لظواهر الخبرة الفعلية قد تأثر أحيانا بأطره النظرية .

ان عمل هوايتهد متعدد الجوانب ، وفيه من العيوب ومن المحاسن ما لابد أن يكون فى كل محاولة كبرى تقصد الى اقامة نسق شامل يعمل على أن « يحوى فى داخله كل شىء » . وعلى هذا فلا يمكن تلخيصه تلخيصا وافيا ؛ وينبغى لأولئك الذين يرغبون فى أن يلموا به أن يكونوا على استعداد لأن يبذلوا جهدا موصولا فى أن يلجوا طريقة فى التفكير غير مألوفة ، قد عبر عنها بمصطلحات غير مألوفة . وباستثناء التأثير الكبير الذى تركه هوايتهد بما أنتجه فى المنطق الرمزى بالاشتراك مع رسل فى كتاب «أسس الرياضة» (برنكبيا ماثماتكا) ؛ فان سائر عمله قد ظل فى مجموعه ضربا من التفكير المنطوى على ذاته الذى لم يترك الا أثرا ضئيلا فى الفلسفة المعاصرة .

ولئن كان التنبؤ بالمستقبل مخاطرة غير مأمونة ، الا أننا اذا خاطرنا بتنبؤ كهذا ، قلنا انه حتى اذا ما عاد الاهتمام بالميتافيزيقا الى سابق عهده ـ فليس من المتوقع لنسقه الميتافيزيقى أن يدرس شأنه فى ذلك شأن مذاهب **سبينوزا** وليبنتز على سبيل المثال • بيد أن بعض أفكار هوايتهد الخصبة ربما أمكن تعهدها بالتنمية عن طريق وسائل أخرى أكثر دقة ، ومن قبيل هذه الأفكار (ا) محاولته أن يربط المنطق الرمزى «بالمتصل» بدلا من ربطه بالعناصر الذرية المفككة ، (ب) اعتقاده فى أولية نظرية المعرفة العضوية على نظرية المعرفة القائمة على الاحساس البصرى ، (جـ) محاولته الدفاع عن فكرة العلة «الفعالة» فى مقابل فكرة « الاطراد » فى تفسير السببية التى أقامها على عمليات الخبرة المباشرة التى يتعامل بها الكائن الحساس مع بيئته • وبعض جوانب رأيه فى الترابط العضوى المصوغة على أساس مجالات العلاقات المتداخلة ، قد استغلت بالفعل فى النظرية الاجتماعية ؛ كما أن بعض كتبه وبخاصة « العلم والعالم الحديث » و « مغامرات الأفكار » يحتمل أن تقرأ لا من أجل ما تقدمه من أفكار نظرية فحسب ـ وهى أفكار لم تكمل صياغتها فى هذه الكتب ـ بل لما فيها من ثروة من الملاحظات الانسانية والفطنة والنافذة أحيانا ، وهى ملاحظات تتعلق بتاريخ الأفكار وحياة الانسان فى المجتمع •

هوبز ، توماس : (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) ، فيلسوف انجليزى ، تلقى تعليمه بمودلن هول بجامعة أكسفورد • أصبح عام ١٦٠٨ معلما لابن « وليم كافندش » ايرل ديفونشاير ؛ وقضى بقية حياته المديدة فى مناصب مماثلة ، وعلى الأخص فى أسرة « كافندش » ، فكان معلما لشارل الثانى أثناء منفاه فى باريس عام ١٦٤٦ عقب موقعة ناسبى •

كان هوبز أكاديميا صميما ، ويمكن أن نربط فى يسر بين تاريخه العقلى وزياراته الثلاث للقارة الأوربية ؛ فزيارته الأولى التى قام بها عام ١٦١٠ ألهمته الرغبة فى الاحاطة بفكر العالم القديم • ومن المحتمل أن عدم ارتياحه للتقليد الأرسطى الذى كان سائدا فى « مدارس » (العصور الوسطى) قد شجعته أيضا أحاديثه مع فرنسيس **بيكون** الذى كان هوبز يتردد عليه أثناء تقاعده (أى تقاعد بيكون) وفى عام ١٦٢٨ نشر ترجمة لثيوكيديدس ، وكان بعض ما يهدف اليه هو أن يحذر مواطنيه من أخطار الديمقراطية •

وخلال رحلته الثانية الى القارة عام ١٦٢٨ تحسنت صحته ، وتضاعف اهتمامه الشديد بالهندسة ، التى كان يعتقد أنه قد يستخدم منهجها لعرض نتائجه عن الديمقراطية لتجىء كالبراهين التى لا سبيل الى دحضها ؛ وكان يعتقد ـ شأنه فى ذلك شأن بيكون ـ أن المعرفة معناها القوة ، وكان يأمل فى علاج أمراض مجتمع على شفا الحرب الأهلية ، وذلك عن طريق تخطيط بناء عقلى جديد للمجتمع وكأنه يخطط شكلا هندسيا •

وزودته رحلته الثالثة الى القارة بالعنصر النهائى فى فلسفته الطبيعية والمدنية ، فقد زار جاليليو عام ١٦٣٦ ، وتمثل الفكرة الخصبة التى تشيع فى فلسفته كلها ، ألا وهى تعميم علم الميكانيكا ، والاستنباط الهندسى لسلوك الناس من المبادىء المجردة لعلم الحركة الجديد •

ويدعى هوبز الأصالة فى شطرين رئيسيين من فلسفته هما : البصريات ، والفلسفة المدنية ؛ وقد كانت اضافاته الأولى الى الفلسفة فى هذين الميدانين • وكانت « الرسالة الصغيرة » (١٦٣٠ ـ ١٦٣٧) هجوما على النظرية الأرسطية فى الحس ، وتخطيطا لنظرية ميكانيكية جديدة • وعند رجوعه الى انجلترا ، تحولت أفكاره مرة أخرى الى السياسة نظرا للحالة المضطربة التى

كانت لجتازها بلاده • ونشر في عام ١٦٤٠ كتاب « مبادىء القانون » أثناء انعقاد البرلمان ؛ ويبرهن هـذا الكتاب على الحاجة الى سيادة غير منقسمة (طبع فيما بعد في جزءين عام ١٦٥٠ هما : «الطبيعة الانسانية» و «الهيئة السياسية») • وحين اتهم البرلمـان سترافورد خشي هوبز على حياته ، ولاذ بالفرار الى القارة مفتخرا فيما بعد بانه كان «أول من هربوا» • ولم يلبث أن نشر كتابه « عن المواطن » بعد ذلك بقليل عام ١٦٤٢ (نشر بالانجـليزية عام ١٦٥١ تحت عنوان : «الأصول الفلسفية الخاصة بالحكومة والمجتمع») ، حاول أن يبرهن فيه برهانا قاطعا على الغرض الأصلي من السلطة المدنية ومداها ، والصلة بين الكنيسة والدولة •

ولاترجع أصالة هوبز الى آرائه عن البصريات والسياسة فحسب ، ولـكنها ترجع أيضـا الى ما قد صنعه من الروابط التي تصـل بينهما ، اذ كان يعتقد أنه من الممكن انشاء نظرية جامعة تبـدأ بالحركات البسيطة التي تدرسها الهندسة وتنتهي الى حركات الناس في اقترابهم وابتعادهم الواحد عن الآخر في الحياة السياسية • وقد شرع في تأليف ثلاثية استنباطية تشمل ثلاثة أجزاء عن الجسم والانسان والمواطن ، غير أن مجـرى الحوادث كان يقاطع باستمرار مشروعه ذاك • وقد بدأ في تأليف كتابه « عن الجسم » عقب نشر كتابه « عن المواطن » بزمن قصير ، غير أنه لم يكمله الا بعد عودته النهائية الى انجلترا ؛ ذلك أنه بعد قدوم شارل الثاني الى باريس انصرف هوبز عن تأملاته الطبيعية وشرع في آيتـــه الـكبرى : « التنين » (أو اللواياثان) الذي عرض فيه بصورة لاذعة آراءه في الانسان والمواطن ، وقد نشر هذا الكتاب عام ١٦٥١ • ولم يلبث كروموبل أن سمح لهوبز بالعودة الى انجـلترا بعد ذلك بقليل ؛ ذلك أن هوبز في الوقت الذي كان يسلم فيه بالتمثيل الشعبي ، كان يصطنع نظرية **العقد الاجتـماعي** لاثبـات ضرورة قيام الحـاكم المطلق المستند الى رضى الشعب لا الى الحق الالهي• وهكذا يمكن أن يتخذ مذهبه لتبرير أية حكومة قائمة ، طالما كانت تحـكم ، فهو يبرر حكومة كروموبل قبل كل شيء ، ومن بعده حكومة شارل الثاني •

ولم يكد هوبز يعـود الى انجلـترا حتى اشـتبك في نزاع مع الأسقف برامهـسول عن موضـوع **حرية الارادة** ، وكان كتابه « مسائل متعلقة بالحرية والضرورة والمصادفة » (١٦٥٦) نتيجة هذا النزاع • وقد انتهى الأمر بهوبز الى نزاع أذله اذلالا شديدا ، ففي الفقـرة العشرين من كتابه « عن الجسم » الذي نشره عام ١٦٥٥ قام بمحاولة لتربيع الدائرة ، فانتهز هذه الفرصة جون واليس أستاذ الهندسة بجامعة أكسفورد وسيث وورد أستاذ الفلك ، وكلاهما من المتطهرين ومن الأعضاء المؤسسين للجمعية الملكية ، اذ كان قد أسخطهما نقد هوبز للجامعات فكشفا في غير رحمة عن عجـزه الرياضي ، واستمرت المعركة بينهما سجالا نحو عشرين عاما •

ومهما يكن من أمـــر ، فان طاقـة هوبز التي كانت طاقة عظيمة بالنسبة لشخص تقدم به العمر هذا التقدم (كان هوبز يلعب التنس حتى سن السبعين) لم تستنفد كلها في هـذا النزاع العقيم ؛ ففي عام ١٦٥٧ نشر الجـزء الثاني من ثلاثيته « عن الانسان » • واستقبل هوبز عقب عودة الملكية في البلاط حيث لقيت بديهته الحاضرة كل تقدير ؛ غير أن الناس أخذوا يلتمسون سببا يفسرون به غضب الله الذي تبدى أيام «الطاعون» و « الحريق الكبرى » ، فقدمت عريضة الى البرلمان للقضاء على الالحاد ، وشكلت لجنة لفحص كتاب « التنين » ؛ غير أن هذه المسألة أهملت ، ومن المحتمل أن يكون ذلك نتيجة لتدخل الملك • بيد أن هوبز منع من نشر آرائه فتحول الى التاريخ ، وأتم عام ١٦٦٨ كتابه « بهيموث » ، وهو عبارة عن تاريخ الحرب الأهلية مفسرة على ضوء آرائه عن الانسان والمجتمع ، وقد نشر هذا الكتاب عام

١٦٨٢ بعـد وفاته • وأرسل اليه صديقه جون أوبرى كتاب بيكون « مبادىء القانون العام » ، وأصدر وهو فى سن السادسة والسبعين كتابه : « محاورات بين فيلسوف ودارس القوانين العـامة فى انجلترا » (نشر بعد وفاته عام ١٦٨١) • وفى سن الرابعة والثمانين كتب ترجمته الذاتية بالشعـر اللاتينى ، ونشر فى سن الســادسة والثمانين ترجمة للالياذة والأوديسة ، لأنه لم يجد عملا يستطيع أن يؤديه افضل من ذلك • ومات وهو فى سن الواحدة بعد التسعين •

اسهاماته فى الفلسفة :

(١) المنهج الفلسفى : كان هوبز يعتقد — شأنه فى ذلك شأن معاصريه **بيكون وديكارت** — أن المنهج هو مفتاح الوصول الى المعرفة • ولقد كان عقل الانسان الطبيعى آخذا فى الاضمحلال لافتقاره الى المنهج الصحيح ، ورانت عليه غشاوة ، وأفسدته مذاهب « المدارس » (فى العصور الوسطى) التى يكتنفها الضباب ، والتى تتحدث — نتيجة لولائها للتقليد الأرسطى — عن « الماهيات » و « الأرواح » وغير ذلك من ألوان الهراء الخرافى الذى يقوى من قبضة الكنيسة الكاثوليكية ، ويشجع الفتنة •

وعلى هذا لم يكن هوبز يرى الفلسفة مجرد عون على التفكير الواضح فحسب ، بل تمهيدا ضروريا للحكومة المعقولة ، ولتفادى الحرب الأهلية، تلك الحرب التى تعد من أسوأ الشرور ، ومنها تنشأ « المذابح والعزلة والافتقار الى كل شىء » • بل كان يفهم الفلسفة بمعنى واسع جدا فهى : « ••• تلك المعرفة بالآثار أو بالظواهر كما يدلنا عليها الاستنتاج الصحيح من المعرفة التى تكون لدينا بادىء الأمر عن عللها أو منشئها • أو هى المعرفة بتلك العلل والمناشىء كما تدلنا عليها معرفة آثارها بادىء ذى بدء » • وهو اذ يتحدث هذا الحديث يضع فى ذهنه منهج الهندسة ، ومنهج جاليليو التحليلى التركيبى الذى كانت تحلل به الظواهر الى أبسط عناصرها ، ثم يعاد بناؤها من جديد بنـاء عقليا وفقا لنموذج معقول • وكان يعتقد — مثل سائر معاصريه العقليين — أن الحقيقة الـكامنة وراء ظواهـر الحس الخادعة ذات طبيعة هندسية • وهكذا فان استخدام العقل فى الفلسفة الذى كان معناه الحرفى عند هوبز هو أن يعده ضربا من الجمع أو من الطرح نتناول به نتـائج الأسماء العـامة المتفق عليها لتمييز أفـكارنا والدلالة عليها — أقول ان استخـدام العقل فى الفلسفة قد أدى فى حالة هوبز الى ما يسمى الآن بالفلسفـة التحليـلية أو محـاولة توضيح معنى التصـورات ؛ كما نتج عنه أيضـا ما يعـرف بالميتافيزيقا ، وهى تعميم مجموعة من التصورات (وهى فى حالة هوبز تصورات ميكانيكية) فى مجالات ليست فى العادة من مجالاتها الخاصة • وكان المقصود بهذا الكشف عن الخطة الأساسية التى أقيم عليها كل ما هو كائن •

(٢) ميتافيزيقا الحركة : كان تحليل هوبز فى حقيقة الأمر يتبع — على وجه العموم — تأملاته التى تشمل نطاقا أوسع ، وذلك أن حلمه «بثلاثية» تشمل الجسم والانسـان والمواطن ، كان يؤلف عمله كله • فقد كان يتصور أفعال الناس باعتبارها حالات خاصة للأجسام وهى فى حالة الحركة ، ويمـكن تفسيرها فى حدود القوانين الميكانيكية الشاملة للموجودات كلها • ومما جعل هذه الفكرة مقبولة ، اصطناعه لفكرة «الجهد» لافتراض الحركات الصغيرة صفرا لامتناهيا وذات الأنواع المتعددة ، وخاصة تلك الحـركات التى تحدث فى الوسط الممتد بين الانسان والموضوعات الخارجية ، وفى الحواس ، وفى داخل الجسم ؛ فكان ينظر الى ظواهر الحس والخيال والأحلام باعتبارها ظواهر لأجسام دقيقة تخضع لقانون القصـور الذاتى ، كما يفسر ظواهر الدوافع النفسية على أنها ردود فعل يحـدثها التنبيه الخارجى والداخلى ، وهى نظرية من النظريات الشائعة فى علم النفس •

الحديث . ومهما يكن من أمر ، فقد اشتهر هوبز (وشهر به) لقوله بأن الدوافع الانسانية جميعا حالة خاصة لحركة من حركتين جسميتين أساسيتين هما : الاشتهاء أو الحركة نحو الأشياء ، والنفور أو الحركة بعيدا عن الأشياء .

(٣) السياسة : تظهر هاتان الاستجابتان الأساسيتان فى كتاباته السياسية على أنهما الرغبة فى السلطان والخوف من الموت ، وهما الحقيقة الكامنة وراء مظاهر السلوك السياسى جميعا . وهو يعتقد أن جمعا من الناس قد صار جماعة مشتركة المصالح بفضل استخدام السلطة ، اذ تنازل الناس عن توكيدهم غير المحدود لذواتهم كل بازاء الآخر ، أى تنازلهم عن « حقوقهم الطبيعية » ، وخولوا شخصا أو مجموعة من الأشخاص حق التصرف نيابة عنهم ؛ فكان هذا « العقد الاجتماعى » الذى على أساسه تقوم سيادة الدولة نتيجة للخوف من الموت خوفا طاغيا يطارد الناس وهم على الحالة الطبيعية . وكذلك استخلص هوبز من هذه التجربة التى أجراها فى فكره ، أو هذا التحليل الجاليلى للمجتمع المدنى الى أبسط عناصره ، أن مثل هذا الحاكم « يجب » أن يكون حاكما مطلقا ، مادام السبب الوحيد لانشاء الحكومة هو سلامة الناس .

(٤) الأخلاق : هذه الخطة الاستنباطية قد حددت النمط العام لتفكير هوبز عن الأخلاق والقانون والدين ؛ بيد أن براعته التحليلية فى تلك المجالات جميعا قد أوحت باتجاهات فكرية ذات قيمة باقية ، فكان يرى فى الفلسفة الأخلاقية أن قواعد السلوك المتمدين (التى كانت تسمى « القانون الطبيعى » أو « قوانين الطبيعة ») يمكن استنباطها من قواعد الحيطة والحذر التى يجب أن يقبلها أى انسان عاقل يخشى الموت .

ويؤمن هوبز بأن المدنية قائمة على الخوف لا على النزعة الاجتماعية الطبيعية ، ونقصد بكلمة « خير » ما يكون موضوعا للاشتهاء ، وبكلمة « شر » ما يكون موضوعا للنفور . وكان يؤمن أيضا بالحتمية ، وأسهم بنصيب هام فى النزاع الناشب حول حرية الارادة بقوله ان كلمة « حر » حد يطبق تطبيقا سليما على الانسان وأفعاله ، لا على ارادته التى ليست سوى « الشهوة الأخيرة فى عملية التدبر » . والانسان حر اذا لم يكن ثمة ضغط على أفعاله ؛ بيد أن أفعاله صادرة عن الضرورة لأن لها أسبابها حتى ولو كانت هذه الأفعال حرة ؛ ذلك أن كلمة « عرضية » — لا كلمة «حرة» — هى التى تقابل كلمة «ضرورية». وقد كان هوبز واضح الفكر أيضا فيما يتعلق بموضوع العقوبة ، اذ كان يعتقد أن العقوبة بطبيعتها قصاص لأن هذا جزء من معنى « العقوبة » ؛ غير أن البحث عما « يبررها » انما ينبغى أن يتجه على أساس مذهب المنفعة .

(٥) القانون : اشتهر هوبز فى نظريته عن القانون برأيه القائل ان القانون هو أمر الحاكم ؛ وهذا الرأى هام جدا من الناحية التاريخية ، لأنه حاول توضيح الاختلاف فى الاجراءات بين القانون المستند الى تشريع (الذى كان حينذاك فى مرحلة الطفولة) والقانون المستند الى سوابق قضائية . كما ألح على التمييز بين سؤالين ما أسرع مايحدث بينهما خلط وهما : « ما القانون ؟ » و « هل القانون عادل ؟ » ؛ وقد سبق هوبز فى كثير من النواحى مدرسة أوستن فى الفقه التحليلى ، وهى المدرسة التى ظهرت فى القرن التاسع عشر .

(٦) الدين : كانت آراء هوبز عن الدين تتجه الى حد كبير نحو تبيان أن هناك أسسا عامة — الى جانب أسانيد الكتب المقدسة — للاعتقاد الذى يذهب الى أن الملك هو خير مفسر لارادة الله ؛ فالدين مذهب فى القانون ، لا مذهب عن الحقيقة . ولكى يبرهن هوبز على هذا ، أدلى بعدة ملاحظات هادية فى التمييز بين المعرفة والايمان ، فكان من رأيه أننا لانستطيع أن «نعرف» شيئا عن صفات

الله ، وأما الصفات التي نستخدمها لوصفه فهي تعبيرات نعبر بها عن تمجيدنا له ، وليست من نتاج . ولقد كان هوبز عنيفا بصفة خاصة في دفاعه عما أطلق عليه اسم « الدين الحقيقي » ضد التهديد المزدوج من جهة الكاثوليكية بسلطتها المستمدة من غير هذا العالم الدنيوى ؛ ومن جهة المتطهرين الذين يأخذون صلة المؤمن بربه مأخذ الجد لا فرق في ذلك بين مؤمن ومؤمن . وفي سياق هذه الحملة تناول تصورات الكتاب المقدس من وجهة نظر الميتافيزيقا الميكانيكية ـ تناولا لا رحمة فيه ، مثل فكرة « الروح » و « الالهام » و « المعجزات » و « ملكوت الله » ؛ أما فيما يتعلق بمشكلة الشر ، فقد أشار بحدة الى أن الحل الوحيد هو توكيد قوة الله ؛ ألم يجب الله على أيوب قائلا : « أين كنت حين وضعت الأسس للأرض ؟ » .

(٧) فلسفة اللغة : يرى كثير من الفلاسفة المحدثين أن نصيب هوبز البارز في الفلسفة هو نظريته عن الكلام ، فقد حاول أن يجمع بين نظرية آلية عن أسباب الكلام وبين نظرية الاسميين في معنى الحدود الكلية . وكان لاذعا بصفة خاصة في تعرضه لنظرية الماهيات التي كانت تعتنقها « المدارس » (في العصور الوسطى) ، وأوضح أن هذه النظرية ـ وكثيرا غيرها مما هو أشد منها غموضا ـ انما نشأت من خلط هذه المدارس في استعمال الأنماط المختلفة من الحدود ؛ فالأسماء يمكن أن تكون أسماء أجسام أو أسماء صفات أو أسماء لكلمات . ولو استخدمت فئة من فئات الأسماء تلك على أنها تنتمي لفئة أخرى نشأ عن ذلك كلام بغير معنى ؛ فكلمة كلي مثلا هي اسم يطلق على مجموعة كلمات وليست اسما لماهيات يشار اليها بأسماء . ومثل هذه الأسماء « كلية » بسبب طريقة استعمالها لا لأنها تشير الى نمط خاص من الكائنات ؛ وكذلك تكون « الحمرة » (وهي صفة) ليست كائنة في الدم ، بنفس المعنى الذي يكون به الدم (الذي هو جسم) في ثوب ملطخ بالدم (الذي هو جسم آخر) . وفي هذا المجال كان هوبز يستخدم تمييزات تنقصها الدقة ، لكنه سبق الأساليب الفنية الحديثة في التحليل المنطقي حين زود الرغبة في تعين الكلام ووضوحه بنظرية تفسر كيف تنشأ الأقوال الخالية من المعنى عن عدم الحساسية بالفوارق المنطقية بين مختلف أنواع الحدود ؛ غير أن ما هو أهم من ذلك بكثير ، من الناحية العامة ، اصراره على أن الكلام جوهري بالنسبة للتفكير ، وأن التفكير ـ بمعنى وضع التعريفات استخلاص مضامين الأسماء الكلية ـ هو الذي يميز الناس من الحيوان .

(٨) تقديرات لهوبز : على الرغم من أن هوبز قد انتقد في كل نقطة من نقاط خطته تقريبا ، فان العصور المختلفة كانت تميل الى التركيز على هذا الجانب أو ذاك من جوانبه . وثمة أوجه رئيسية من النقد وجهها أصحابها نحو نوع التفكير السائد (في عصر هوبز) أكثر من توجيهها نحو تعبير هوبز الخاص عن ذلك التفكير ؛ ومن أمثلة هذا النقد الرئيسي ما وجه ضد اخفاق العقليين بصفة عامة في تمييز الهندسة من العلم التجريبي ، اذ أن الهندسة انما تعالج علاقات بين أفكار مما قد لا يتصل بالظواهر الخارجية أي اتصال ، ومن هذا النقد أيضا ما أماط اللثام عن المغالطة الموجودة في علم الأخلاق حيث يتم الانتقال من أحكام تقريرية عن الواقع (كالتي تقال عن الطبيعة الانسانية مثلا) الى القواعد التي تقرر ما ينبغي عمله . وكان هيوم أول من شن هجوما منظما على الاتجاهات العقلية والطبيعية في تفكير هوبز . وثمة نقد عام آخر موجه ضد النظريات الآلية عن الانسان ، وهي النظريات التي تخلط بين مسوغات الأفعال وبين أسبابها (المحدثة لها) ؛ وهي تصف الأفعال الانسانية بألفاظ لا يقرها المنطق .

ومهما يكن من أمر ، فان وجهة نظر هوبز

الخاصة ازاء هذه الاتجاهات الفكرية المتعددة قد أثارت طائفة متنوعة تبعث على الدهشة من الاستجابات المختلفة فى العصور المتباينة ؛ أما معاصروه فقد أزعجهم انكاره لأى نوع من أنواع السلطة الخارجة عن الانسان ، كما أزعجتهم نظريته التفصيلية فى أنانية الانسان ، ورأيه بأننا لا نستطيع أن نعرف شيئا عن صفات الله · وقام **سبينوزا** – الذى يدين بالكثير لهوبز – بتطهير نظرياته السياسية من متناقضاتها ؛ وأحال الفلسفة السياسية الى نظرية فى القوة · وقد انتقد **لوك** هوبز قبل كل شىء فى نظريته الخاصة بأنانية الانسان ، وفى استعداده لاستبدال حالة الفطرة بحالة يسود فيها الرعب من حاكم مستبد· أما **ليبنتز** فكان ممتلئا اعجابا بهوبز ، ولا سيما بنزعته الاسمية ، ولكنه لم يحب فيه نزعته الحتمية ونزعته اللاأدرية بالنسبة الى صفات الله · وقد ركز النقد ابان القرن الثامن عشر على تفسير هوبز للانفعالات ، وخاصة محاولته اثبات أن الاحسان حالة خاصة من حالات حب الذات · وكان أصحاب **مذهب المنفعة** يعدون هوبز سلفهم العقلى ، وتأثروا بنزعته الفردية ، وبالأساس الميكانيكى الذى أقام عليه علم النفس ، وبنزعته الاسمية ، وبنظريته فى القانون والعقاب · وكان **ماركس** ينظر الى هوبز باعتباره رائدا للنزعة المادية ، ويؤيد اصراره على استخدام المعرفة لأغراض عملية بدلا من استخدامها لمجرد الفهم فحسب · ويميل الفلاسفة المحدثون الى انتقاد هوبز على نزعته الطبيعية فى الأخلاق وعلى تفسيره الآلى للانسان ، ولكنهم أطالوا النظر – مع ذلك – الى ذلك التماثل المذهل بين تفسير هوبز لحالة الفطرة وبين الشئون الدولية (كما هى قائمة) ؛ كما حمدوا لهوبز اهتمامه باللغة ، وأساليبه الفنية فى التحليل ، ووضوحه فى معالجة التصورات السياسية · وان كانوا يختلفون معه على الكثير من تفاصيل مذهبه ، الا أنهم يعترفون له بذلك الشرف المشكوك فى نسبته اليه ، ألا وهو أنه أبو علم النفس الحديث ، وواحد من أوائل العلماء الاجتماعيين الذين انتهجوا منهجا علميا ·

هوسرل ، ادموند : (١٨٥٩ – ١٩٣٨) : فيلسوف ألمانى ، ومؤسس الحركة المعروفة باسم **علم الظواهر** · وكان التأثير الرئيسى الذى خضع له تفكير هوسرل هو علم النفس القصدى الذى وضعه **برنتانو** ، وهو الفيلسوف الذى درس عليه هوسرل فى فيينا من ١٨٨٤ الى ١٨٨٦ ، واشتغل هوسرل بالتدريس فى جامعة هال ، وشغل كرسى الفلسفة فى جوتنجن وفرايبورج · ومؤلفاته الرئيسية هى : « فلسفة الحساب » (١٨٩١) الذى انتقده **فريجه** كثيرا ؛ و «أبحاث منطقية» (١٩٠٠ – ١٩٠١ ، الطبعة المنقحة ١٩١٣– ١٩٢١) ، وهو الكتاب الذى لخصه فاربر بالانجليزية تلخيصا تتعذر قراءته بعض الشىء ؛ و « أساس علم الظواهر » ، و « أفكار لعلم ظواهر خالص » (الكتاب الأول ، «مقدمة عامة» ١٩١٣ ، الترجمة الانجليزية ظهرت عام ١٩٣١ ، ونشر الجزءان الثانى والثالث بعد وفاته عام ١٩٥٢) ، و « علم ظواهر الوعى الباطن بالزمان» (١٩٠٥ – ١٩١٠ ، ونشر عام ١٩٢٨) ؛ و « المنطق الصورى التحليلى » (١٩٢٩) ؛ و « تأملات ديكارتية » (١٩٣١) ؛ و « الخبرة والحكم » (١٩٤٨) ·

ويمثل علم الظواهر عند هوسرل امتدادا واسعا ، وتحولا لكتاب « كشف النفس » الذى وضعه برنتانو ، وهو محاولة للوصول الى تخطيط منطقى للتصورات الذهنية باعتبارها تمهيدا ضروريا لأى علم نفس تجريبى · ويوافق هوسرل على فكرة برنتانو الرئيسية القائلة بأن حالات العقل الرئيسية ينبغى أن توصف أساسا بما لها من « مهمة قصدية » ، أو الاتجاه – نحو – الأشياء ، لأن جميع الحالات هى حالات « عن » أشياء (سواء أكانت حقيقية أم غير حقيقية) ، وأن حالات العقل المختلفة هى حالات « عن » موضوعاتها بأشكال متباينة · وكذلك يبدأ فى

بناء مذهبه على تصنيف برنتانو للحالات العقلية الى حالات تصويرية ، وأحكام ومواقف فيها الوجدان والرغبة • بيد أنه يمضي في هذا الكشف النفسي الى أبعد من ذلك كثيرا ، ويطوره الى خليط متشعب من التمييزات الدقيقة بحيث يصبح علما مستقلا بدلا من أن يكون مجرد مدخل الى علم نفس تجريبي • فهوسرل يهتم — مثلا — اهتماما عميقا بالتمييز بين الحالات الواعية التي يقصد فيها الى شيء ما مجرد قصد ، وتلك الحالات التي «يحضر» فيها الشيء حضورا عينيا ، ويقال عن هذه الحالات الأخيرة أنها « تحقق » الحالات الأولى • وهو مهتم أيضا بالتميز المماثل لتمييز فريجه بين « المشار » و « المعنى » ، بين الموضوع كما هو « في الخارج » والموضوع كما هو متصور ، فالمنتصر في معركة « يينا » يختلف بمعنى ما عن المنهزم في « ووترلو » (والشخص في كلتا الحالتين هو نابليون) ، وهو يهتم أيضا بالطريقة التي « تتركب » وفقا لها الأفكار المتعاقبة أو الحدوس في الوعي النامي بالموضوع « نفسه » ، كما يهتم بالطريقة التي ننتقل بها من عبارة تكون موضع اشكال الى عبارة نقرر بها احتمالا ، ويهتم فوق هذا كله بالعمليات التي تدخل في فهم الألفاظ واستعمالها استعمالا ذا معنى •

ويؤكد هوسرل أيضا —كما لم يفعل برنتانو— أن البحث الذي يتابعه بحث تصوري ، أو تخيلي بالصور الذهنية ، أكثر منه تجريبيا ؛ وأنه يحاول أن يرى العوامل الداخلة في مجرد مفاهيمنا عن الادراك الحسي والاعتقاد والتنبؤ • • الخ ، والامكانات النابعة من هذه المفاهيم ، أكثر من محاولته البحث عما يقع تجريبيا بالفعل حين ندرك أو نعتقد أو نسند محمولا الى موضوع • ومن ثم فقد يكون أحد الأمثلة المتخيلة بالخيال وحده حاسما في البحث الفينومنولوجي (علم الظواهر) كالمثل الفعلي سواء بسواء ، وفضلا عن ذلك فان هوسرل يوسع مجال الكشف النفسي الذي دعا اليه برنتانو ، وذلك بأن يدخل تحته كل شيء أو أي شيء يشير الى مشار ذهني ، لا بالمعنى الطبيعي أو بمعنى الاشارة الى أشياء ، بل بمعنى دخوله بين «الأقواس» ، أعني بمعنى ابرازه في صورة الظواهر التي تجعلها موضع النظر • ومؤدى ذلك أننا نستطيع مناقشة الموضوعات العقلية في الرياضة ، أو الموضوعات الطبيعية التي تعطاها الحواس ، أو الطوائف الاجتماعية من حيث أن هذه الأخيرة يمكن جعلها موضوعات للنظر العقلي اذ تكون لها في العقل مشارات « تتمثل » فيها تلك الموضوعات العقلية — اذا شئنا استخدام مصطلح هوسرل — وبذلك يصبح كل ما في السماء والأرض من كائنات داخلا ضمن مادة البحث عن علم الظواهر ، مادام متمثلا في الوعي • وكلمة « فينومنولوجيا » (علم الظواهر) تستمد دلالتها — في حقيقة الأمر — من العملية التي نبرز بها الأشياء التي تكون منا موضع النظر كما لو كنا نحصرها بين أقواس مهما يكن نوع تلك الأشياء ؛ فاستخدامنا لكلمة «علم الظواهر» يدل على مرادنا، وهو أن ندرس الأشياء كما « تظهر » في الوعي ، ونحن — من وجهة نظر دراستنا هذه — لا نعبأ بأن يكون ما يظهر على هذا النحو « أكثر » من مجرد ظاهرة فحسب • وتظل الأشياء التي تفترض وجودها ، الفيزيقا أو اللاهوت أو الأخلاق المعيارية، شائقة من ناحية علم الظواهر سواء أكانت ذات وجود حقيقي من الوجهة الميتافيزيقية أم لم تكن • وليس العلم بالظواهر عند هوسرل ، اذا ما بلغ آخر مداه ، بعيد الشبه في الواقع بفلسفة كانت ، وهي صلة يدركها هوسرل نفسه تمام الادراك ؛ اذ كان هوسرل — شأنه في ذلك شأن كانت — يبغي اكتشاف المبادىء القبلية التي تتحكم في العقل ، وفي الطبيعة الظاهرية ، وفي القانون والمجتمع والدين والأخلاق •• الخ ، تلك المبادىء التي ينبغي ألا تذهب مطلقا الى وراء ما « يظهر » لشعور ، والتي ينبغي أن تستمد ضمانها من طبيعة مثل هذه الظواهر الشعورية •

ومهما يكن من أمر ، فان هوسرل يصطنع

بعض الغرائب التي يشذ بها عن المألوف في أثناء تنفيذه الفعلي لمغامرته في علم الظواهر ؛ فهو يترخص في استخدام حدود «الحدس» و «التجربة» و « الوصف » في سياقات موضوعها تصوري حيث يكون استخدام مثل هذه الحدود مضللا ، فلقد شرحت فكرة « **الأفعال** » شرحا دقيقا ، غير أن وصفها يبدو للقارىء وكأنه وصف لمسرح مخصوصة أشباح . وفي كتابه «الأبحاث المنطقية» يبلغ المؤلف من مزاعمه حدا يقول عنده ان ثمة حدسا حمليا لمعاني الروابط المنطقية مثل « واو العطف » و « أو » ؛ ومع أن هذا الاستعمال (لهذا المصطلح) قد حدده المؤلف أيضا تحديدا دقيقا ، الا أنه يترك تراثا من سوء الفهم . وكذلك أمعن هوسرل بعد عام ١٩٠٧ في اصطناعة طريقة تشبه الطريقة الديكارتية؛ وصار الفيلسوف الباحث في علم الظواهر يصور على أنه « يخنق » كل ضرب من العقيدة الواقعية لكي تصبح « المركباب » التي يخلقها وعيه مقطوعا بصوابها عند العقل المتأمل . واستغل هوسرل فكرة « الارجاء » وهي عبارة عن تعليق للاعتقاد ابان عملية التحليل ؛ وصار التجريد الضروري للبحث في التصورات الذهنية ضربا من الممارسة الصوفية يتحلل فيها العالم الطبيعي في الوقت الذي تظهر فيه التركيبات التي ينشئها علم الظواهر . بيد أن هوسرل ــ كغيره من القديسين ــ قد سقط فريسة وجده ، وعجز عن الخروج من هذا الارجاء الذي يعلق فيه الحكم ابان عملية التحليل ، وتحولت العملية البريئة التي هي « تقويس » الحقائق التي ندركها بالذوق الفطري أقول ان هذه العملية قد تحولت الى فكرة ميتافيزيقية مؤداها أن تلك الحقائق لا وجود لها الا من حيث كونها « تشير » في الوعي ومن أجل الوعي . ولم يفطن هوسرل الى أننا لا نستطيع أن نعلق اعتقادا اذا كان ذلك الاعتقاد المعلق خاليا من المعنى ؛ ومن ثم تحول « علم الظواهر » بعد عام ١٩٠٧ الى شكل من أشكال **المثالية** الألمانية التقليدية .

وتؤلف أعمال هوسرل سلسلة بطيئة الانحدار ؛ وكلما قلت التحليلات المثمرة ، كثرت التعميمات الميتافيزيقية . ويعد كتابه « الأبحاث المنطقية » بما يتضمنه من دراسات دقيقة عن المعنى » و « العملية الاشارية » و « المعرفة » ، احدى الروائع الفلسفية العظيمة بلا أدنى جدال . وثمة أشياء كثيرة جديرة بالاعجاب في مؤلفاته الأخيرة ، ولكنها ليست كثيرة جدا . بيد أن تأثير فكر هوسرل قد ازداد مع تناقص أهميته الفلسفية ، ومن ثم جاء ذلك السقوط العجيب من « علم الظواهر » الى **الوجودية** .

هوك ، سدني : (١٩٠٢ ــ) ،

ولد بمدينة نيويورك ؛ ويعد **المذهب الطبيعي** أنسب اسم نطلقه على موقف هوك . كتب كثيرا عن فلسفة **كارل ماركس** (« نحو فهم كارل ماركس » ١٩٣٣ ؛ « معنى ماركس » ١٩٣٤ واشترك معه في تأليف هذا الكتاب مؤلفون آخرون ؛ و « المسيحية والماركسية » ١٩٣٤ ؛ و « من هيجل الى ماركس » ١٩٣٦) . وكان داعية للماركسية وفقا لفهمه لها ؛ ومع مضي الوقت ، قرر أن ما كان يؤيده فيها حينذاك لم يكن ــ يقينا ــ هو ما يدعو اليه « الماركسيون » العاديون (« ماركس والماركسيون ، التراث الغامض » ١٩٥٥) .

تأثر هوك تأثيرا عميقا بفلسفة **جون ديوي** ، بيد أنه من الخطأ اعتباره من **البرجماتيين** الملتزمين لأصول هذا المذهب ، انظر مثلا كتابه « ميتافيزيقا البرجماتية » (١٩٢٧) .

وكان هوك ذا نشاط في التعبير عن نفسه فيما يتعلق بالقضايا العملية في الحياة الأمريكية ، انظر مثلا كتابه « زندقة ، نعم ؛ تآمر ، لا » (١٩٥٣) وكتابه « التربية للانسان الحديث » (١٩٤٦) وكتابه «الادراك الفطري والتعديل الخامس » (١٩٥٧) . ومن أفضل كتبه المعروفة كتابه « العقل ، والأساطير الاجتماعية ، والديمقراطية » (١٩٤٠) .

هوكنج ، وليم ارنست : (١٨٧٣ —) ، ولد بمدينة كليفلاند بولاية أوهايو · كان تلميذا **لجوزيا رويس** · وبينما كان معظم الفلاسفة المحترفين فى أمريكا ينصرفون فى تلك الفترة عن **المثالية** الفلسفية التى نادى بها رويس ، دافع هوكنج عن تلك المثالية ببلاغة جعلته عاملا ذا دلالة فى التاريخ العقلى الأمريكى ، وكان تأثيره قويا بصفة خاصة فى الدوائر الدينية واللاهوتية· ومن أهم كتبه : «معنى الله فى التجربة الانسانية» (١٩١٢) و «الطبيعة الانسانية واعادة تكوينها» (١٩٢٣) ·

وكان هوكنج فيلسوفا محترفا ، كرس كثيرا من النشاط وأثر تأثيرا ملحوظا خارج الدائر الأكاديمية ؛ وربما كان كتابه « بعثات التبشير تراجع نفسها » (١٩٣٢) خير مثل على ذلك ، ولكنه نشر أيضا كتابات كثيرة عن مشكلات مثل مشكلة حرية الصحافة ، والروح المعنوية وقت الحرب ، وشئون السياسة الدولية ·

هيجل ، جورج فلهلم فردريك : (١٧٧٠ — ١٨٣١) ، ولد فى شتوتجارت بألمانيا ، ويعد واحدا من أعظم الفلاسفة تأثيرا فى جميع العصور · والحق أن تاريخ الفلسفة منذ وفاته يمكن أن يعد سلسلة من الخروج عليه وعلى أتباعه ؛ فلم ينقض بعد موته الا أكثر قليلا من قرن واحد ، ومع ذلك فلم يبق من أتباعه غير نفر ضئيل ، بيد أن كثيرا من فكره قد استوعبه خصومه · ولكى يكتسب المرء شيئا من المنظور التاريخى عن **كيركجارد و ماركس** ، وعن الماركسية والوجودية ، وعن **البرجماتية** والفلسفة التحليلية ، وعن الارثوذكسية الجديدة وما يسمى بالنزعة النقدية الجديدة ·· لكى يكتسب المرء شيئا من ذلك ، فلا لا بد أن يأخذ فى اعتباره تأثير هيجل من حيث هو أحد ال[illegible] الرئيسية ·

انه على الرغم من ان مجموعة مؤلفات هيجل بالالمانية تبلغ حوالى عشرين مجلدا ، وقد بلغت فى أفضل طبعة نقدية ما يزيد على ثلاثين مجلدا ، فان هيجل نفسه لم ينشر سوى أربعة كتب هى : « علم ظواهر الروح » (١٨٠٧) و « المنطق » (١٨١٢ — ١٨١٦) و « موسوعة العلوم الفلسفية » (١٨١٧ ، أعيد طبعها بعد أن كتبت من جديد تماما عام ١٨٢٧ ، وظهرت فى طبعة منقحة أخرى عام ١٨٣٠) ، و « فلسفة القانون » (١٨٢١) · وقد ترجمت هذه المؤلفات جميعا الى الانجليزية ؛ كما ترجمت كذلك محاضراته التى نشرت بعد وفاته وهى محاضرات عن فلسفة التاريخ ، وفلسفة الفن ، وفلسفة الدين ، وتاريخ الفلسفة — ترجمة تنقصها الدقة أشد النقصان فى أكثر الأجزاء · وتعد ترجمة ت · م · نوكس لكتاب «فلسفة القانون» أفضل ترجمة انجليزية ·

ومن الممكن — على سبيل التيسير — تقسيم فلسفة هيجل الى مراحل ثلاث ؛ وتبدأ المرحلة الأولى — وهى مرحلة تلقى كثيرا من التجاهل فى المؤلفات الانجليزية — قبل نشره لكتابه الأول عام ١٨٠٧ ، ويمثل المرحلة الثانية كتابه الأول ذاك « الفينومينولوجيا » ، وتمثل المرحلة الثالثة — وهى المرحلة التى عنى بها الهيجليون ، واعداء الهيجلية من البريطانيين — مؤلفاته المتأخرة التى تبدأ بكتابه « المنطق » · ولقد أثارت المرحلتان الأولى والثانية فى ألمانيا وفرنسا اهتماما أشد مما أثارته المرحلة الثالثة ؛ وان هذا ليصدق على الأقل فى القرن العشرين · وفى المرحلة الأولى نلتقى بهيجل الذى لم يبلغ بعد طور الاحتراف ، وهو يكاد فى هذه الحالة لا يختلف كثيرا عن الصورة الشائعة عنه ·

نشرت كتابات هيجل المبكرة — وهى عبارة عن المسودات والمقالات التى كتبها فى العشرينات من عمره — لاول مرة عام ١٩٠٧ تحت هذا العنوان المضلل : « كتابات هيجل اللاهوتية

المبكرة » ، ونشرت منها مقالتان كبيرتان ـ ومجموعها الكلى أربع ـ باللغة الانجليزية عام ١٩٤٧ بعنوان : « كتابات هيجل اللاهوتية المبكرة » ، ترجمها نوكس • وفى بعض تلك المقالات ، وعلى سبيل التحديد فى مقالة : «وضعية الدين المسيحى » نجد أسلوب هيجل لامعا ، بليغا، زاخرا بالصور ، ونقده للكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية على السواء ، بل للمسيح نفسه ـ نقد لاذع فى أغلب الأحيان ، ومعارضته لكل عقيدة متحجرة أو نزعة الى السلطة هى معارضه لا تعرف هوادة • وهو لا يعارض الدين بجملته ، ولكنه يرى المسيحية تتنافى مع العقل والكرامة الانسانية ؛ ويبحث هيجل ـ فى أقدم كتاباته ـ امكان قيام دين معقول تمام المعقولية من شأنه أن يساعدنا على الوصول الى شخصية منسجمة ، ومستوى عال من الأخلاقية •

وأحس هيجل عام ١٨٠٠ أن هذا الضرب من النقد الذى شرع فيه مبكرا ـ مسرف فى السطحية وبديهى ولا هدف له • وربما كان التحدى أعظم اذا أردنا أن نبين كيف أن المسيحية والعقائد الأخرى التى اعتنقها عظماء الرجال فى الماضى لم تكن « مجرد هراء » ؛ وربما استطاع المرء « أن يستنبط تلك المعتقدات الجامدة المرفوضة الآن مما نعده اليوم حاجات تقتضيها الطبيعة البشرية ، وبذلك نبين طبيعتها وضرورتها » • هذا البرنامج الذى وضع هيجل خطوطه العريضة عام ١٨٠٠ فى مقدمة كتاب لم يكتبه مطلقا ، يميز مرحلة الانتقال الى الطور الثانى لهيجل ، والى كتابه « علم ظواهر الروح » (فى الانجليزية تترجم Geist بكلمة « عقل » Mind فى العنوان وفى أجزاء كثيرة من الكتاب ، بيد أن كلمة « عقل » لا تجعل للسياق معنى ـ وخاصة فى الأجزاء المتأخرة من الكتاب ـ لهذا تأخذ كلمة « الروح » فى الظهور المتزايد شيئا فشيئا • والواقع أن كلمة « عقل » بما لها من مضمون يتصل بالمعرفة كلمة مضلله خلال الكتاب كله وكلمة « الروح » أكثر منها ايحاء) •

وان استعمال كلمة « الضرورة » فى الفقرة المقتبسة آنفا ليؤذن بخلط رئيسى فى فلسفة هيجل اللاحقة ؛ فهو يستخدم كلمة « ضرورى » مرادفة لكلمة طبيعى ومقابلة لكلمة « جزافى » أو اعتباطى ، ولا يميز بين تقديم المسوغات التى تفسر تطورا ما وبين اقامة البرهان على «ضرورته»• وبهذا المعنى تراه يجد فى التاريخ ما يسوغ مجراه ، ولكنه لا يزعم ـ كما يفترض كثير من شارحيه ـ أن الأحداث التاريخية أو الموجودات الجزئية يمكن « استنباطها » بأى معنى من المعانى المألوفة لهذه الكلمة •

وعلى الرغم من أن هيجل يعلن فى المقدمة الهامة لكتابه « الفينومنولوجيا » أنه يهدف الى السمو بالفلسفة الى مرتبة العلم ؛ فان كتابه هذا ، وكثير من فلسفته المتأخرة أيضا ، يفهم أفضل ما يفهم فى المنظور الذى تزودنا به فترة شبابه ؛ ان ما يصبو اليه هو ما يزال شيئا يستطيع أن يجعله بديلا للمسيحية التقليدية ، أعنى نظرة الى العالم تحذف كل ما يتنافى مع العقل والكرامة الانسانية ، مع الاحتفاظ بكل ما هو صحيح فى المسيحية ، وفى تفكير أعلام الفلاسفة فى الماضى جميعا • وهنا يتحول نثرة على وجه الجملة ـ وان ظل حافلا بالصور فى مواضع متفرقة ـ الى نثر ثقيل معقد ، ولا يعود نقده يصطنع صورة الاتهام الساخر أو الاستهزاء الصريح ؛ فهو أقرب الى شىء قوامه النظر الى مواقف الماضى كلها ، ومن بينها الأشكال المتعددة للمسيحية ، على أنها انما جاءت تمهيدات تتسلف بدرجات من الأهمية متفاوته فيما بينها ـ وان تكن كلها غير مرضية بلا شك ـ تتسلف البناء الفلسفى الذى استقطره هيجل من مرجل التاريخ •

وعلى الرغم من الازدراء الذى أغدقه نقاد هيجل على دعاواه بالنسبة الى فلسفته التى تنم عن صلف فيما يزعمون ، فان نظرة هيجل الى تاريخ الفلسفة ، تلك النظرة التى أقام على أساسها تلك الدعاوى ، كادت تصبح اليوم موضع اجماع فى قبولها ؛ وحين تفهم دعاواه على ضوء هذه النظرة — وهذا ما كان يقصد اليه هيجل — فانها تبدو أقل ادعاء . وهيجل لا يضع فلسفته ازاء فلسفات خصومه الماضية والحاضرة ثم يقول انها مخطئة وأنا المصيب ، ولكنه يرفض قبول الفكرة الشائعة عن اختلاف الرأى الفلسفى ، وهى فكرة يجوز تسميتها بالنظرة التى تجعل من تاريخ الفلسفة ميدانا للقتال ، وهو يصر على أنه ينبغى فهم تاريخ الفلسفة على أساس التطور . وقد كان هيجل — أكثر من أى شخص آخر — هو الذى جعل من تاريخ الفلسفة موضوعا ذا أهمية رئيسية فى الجامعة الحديثة ، وتكاد جميع المراجع فى هذا الموضوع تبين تأثيره ، وان يكن ذلك بدرجات متفاوته .

فلا ينظر هيجل الى مذهبه الخاص — اذن — باعتباره فلسفته الخاصة بأى معنى من المعانى ؛ فهو وان لم يكن معاصرا لأسلافه الا أنه قادر على أن يستعين بجهودهم المتراكمة ، فهو يستطيع أن يرى كيف أن تطرفات فيلسوف ما يكشفها فى الوقت المناسب فيلسوف لاحق ، قد يوغل هو نفسه فى الطرف المضاد . واذن فأنت ترى على طول الطريق تهذيبا مستمرا ، وازديادا فى درجة الافصاح ، وكشفا عن الحقيقة ما ينفك يتسع مداه .

وهذا يثير السؤال عما كان ينتظره هيجل من المستقبل ؛ فهل كان بذلك يعترف بأن مذهبه الخاص لم يكن فصل الختام ؟ ان هيجل لا يتعرض لهذا السؤال تعرضا صريحا ، ولكنه لم يفترض اطلاقا أن التاريخ سيقف عنده ؛ وقد أشار فى محاضراته عن تاريخ الفلسفة — أشار الى الولايات المتحدة بوصفها « أرض المستقبل » ولهذا السبب نفسه أصر على أن تترك الولايات المتحدة فى الوقت الحاضر فلا تدخل فى حسابنا ، اذ يرى هيجل أن مهمة الفلسفة هو أن تفهم « ما هو كائن » لا أن تفكر فى المستقبل تفكير المتأمل ؛ وتنتهى تلك السلسلة نفسها من هذه المحاضرات بهذه العبارة : « والى هذه النقطة وصل الوعى » . ولو أنه تنبأ بالنظرات الثواقب التى جاء بها من ظهر بعده من الفلاسفة لكان قد ضمنها مذهبه الخاص ؛ ولكنه ما دام لم يكن فى مستطاعه أن يتنبأ بها فقد سكت عنها .

ولهذا كله ، كان الأحرى به أن يؤكد — ولو حينا بعد حين على الأقل — بأن مذهبه الخاص لم يكن هو الختام ، بدلا من توكيده — كما فعل فى كثير من الأحيان — على أن مذهبه هو الكلمة الأخيرة ، على الأقل فى اللحظة التى كان يتحدث فيها . وهذه هفوة بغير شك ، بيد أن ثمة ظرفين مخففين على الأقل : أولهما أن عددا قليلا من الفلاسفة الكبار قد تنزه عن هذه الزلة نفسها ؛ فمن **افلاطون** الى مقدمة **فتجنشتين** لكتابه « رسالة » ما ننفك نصادف هذه الزلة فى الكتب الخالدة كتابا بعد كتاب ؛ وثانيهما أن جوا يتميز بالركون الى رؤى الالهام كان يشيع فى الفلسفة الألمانية على عهد هيجل ، ونستطيع أن نتعقبه الى الوراء حتى نبلغ به ما قاله **كانت** على الأقل فى مقدمة كتاب « نقد العقل الخالص » (١٧٨١) من أنه يأمل أن تصل الفسفة بعد ، فى شوطها الطويل ، الى الحقيقة فى نهاية القرن . وقد حاول **فشته** فى عام ١٧٩٤ أن يحقق ما وعد به كانت ؛ ولم يلبث شيلنج الذى كان متحمسا فى بادىء الأمر لمجهود فشته ، أن سلك طريقه الخاص فى محاولة للبناء على الأسس التى وضعها كانت وفشته فأصدر « مذهبه الخاص فى المثالية المتعالية » عام ١٨٠٠ . وكان هيجل يشعر أنه يكمل ما بدأه كل من كانت وفشته وشيلنج ؛ والى جانب ذلك كان

ثمة شعور سائد بأن عهدا بأكمله قد بلغ نهايته ، وأحس هيجل ـ كما أحس جيته الكهل ـ أن المدنية التى عرفها قد وصلت الى ختامها ، وأنه يرجع ببصره القهقرى لينظر الى التاريخ الأوربى ويلخصه على نحو ما • ولنذكر هنا مقدمة كتابه « فلسفة القانون » اذ يقول : « حين تضع الفلسفة لونا رماديا فوق لون رمادى آخر، فان معنى ذلك أن شكلا من أشكال الحياة قد شاخ ، وأنه لا يمكن أن يعود الشباب بهذه الألوان الدكناء بعضها فوق بعض ، وانما يمكن أن يفهم فحسب أن بومة مينرفا لا تبدأ فى الطيران الا وقت الغسق » •

وهذه الاتجاهات أقل بروزا فى « الفينومنولوجيا » منها فى مؤلفات هيجل الأخيرة ، ذلك لأن كتابه الأول قد كان وليد فورة الشباب ، على الرغم من أن مقدمته لم تدع مجالا للشك فى أن رغبة المؤلف فى رفع الفلسفة الى مستوى العلم معناها وضع حد للرومانسية فى الفلسفة • فليس المطلوب هو تحريك النفوس واقامة الاصلاح ، كلا ولا هو العاطفة والحدس ، بل أعمال الفكر التصورى الصارم الدقيق • نعم ، ليس المطلوب هو حماسة الأتباع ، بل نظام العلم •

فحتى لو كنا نعطف على تلك البيانات البرنامجية ، وعلى نقد هيجل الحاد النافذ للرومانسية فقد ننتهى مع ذلك الى هذه النتيجة: وهى أن نوع الدقة التى كان يريدها قد أسىء تصوره منذ البداية ؛ فالفكرة الرئيسية الكبرى فى « الفينومنولوجيا » هى أن وجهات النظر المتباينة انما تقابل حالات مختلفة للعقل ، ومراحل متعاقبة فى تطور الروح ؛ وأن هذه الحالات اذا أخذت ككل لا يحكم عليها بأنها صادقة أو باطلة ، بل يقال عنها انها قد بلغت درجة من النضج كبيرة أو صغيرة • والكتاب عبارة عن قصة تكوين الروح ، وهذا الاطار يسمح بكثير من الملاحظات النافذة ، غير أن هناك خطأين شاملين يشوهان تلك المحاولة : الخطأ الأول وهو الخلط الذى ذكرناه آنفا عن فكرة الضرورة ، فهو يؤثر على محاولات هيجل أن يبين كيف تنشأ مرحلة لاحقة بالضرورة عن مرحلة سالفة ، والخطأ الثانى هو أنه لا يفترض أن « بعض » المواقف ووجهات النظر فقط هى التى تفهم أفضل فهم على أساس التعاقب التطورى ، بل يذهب الى أن جميع وجهات النظر وجميع المواقف يمكن أن ترتب ترتيبا معقولا فى تطور واحد ، أو حتى فى سلم من النضج تتصاعد درجاته ـ وهو افتراض لا يجوز قبوله بحال من الأحوال •

ومن المحتمل أنه كان يستلهم مثال جيته الذى دفع بالأسلوب المتأجج الصاخب الى أقصى حدوده فى « آلام فرتر » و « جيتس » ، قبل أن يركن الى دعه الاعتماد على قواعد معلومة يتبعها كما فعل فى كتابيه « تاسو » و « افيجينى » اللذين أفضيا به بدورهما الى « فلهلم ميستر » التى أخذ منها الرومانسيون الأولون مفتاح نزعتهم •• وهكذا دواليك•غير أن هيجل يتجاهل التتابع التاريخى الفعلى ، فيختار اليونان مثلا يوضح به مرحلة أكثر نضجا نسبيا ، كما يختار الوقت الحاضر مثلا لمرحلة أقل نضجا • وليست هذه بالغلطة الخطيرة ، على الرغم مما تعرضت له من نقد فى أغلب الأحيان ، ولكنها حولت الانتباه عن الأخطاء الأشد خطورة والتى ذكرناها آنفا •

وقد سبق كتاب « الفينومنولوجيا » كثيرا من اللمحات النافذة التى قالت بها الوجودية ، بل انه ليصوغ هذه اللمحات صياغة أفضل من صياغة لاحقيه ؛ لكن زلة من أسوأ زلات كيركجارد وهيدجر وسارتر ـ وكذلك ماركس وعشرات من الماركسيين ـ يمكن أيضا أن نتعقبها حتى نردها الى هيجل ، ونعنى بها فن البرهان المزيف ؛ وهو أن يجرى التفكير فى صرامة ظاهرية تصد الناس عن نقده صدا ، مع أنه يستخدم من المصطلح ما يروع ليدل به على أن نتيجة ما تلزم

بالضرورة وهى فى الحقيقة لا تلزم • نعم ، انه اذا بذل المرء جهدا عاطفا استطاع أن يتابع مجرى التفكير ، بيد أن النتيجة مع هذا كله لا تلزم عن المقدمات بأية ضرورة •

وثمة عيب آخر فى « الفينومنولوجيا » وهو أنه لا يبلغ الوضوح التام فى أى موضع من مواضعه عن « الروح » التى يبحثها هيجل ، روح من تكون ؟ وهذا العيب نفسه يصدق أيضا على مؤلفات هيجل المتأخرة ؛ نعم ، انه كثيرا ما يبدو أنها الروح الانسانية ، كما يبدو أن هيجل يكتب عن تربية الانسانية ، غير أن « الروح » تبدو فى أوقات أخرى ، وبصورة لا تقل عن ذلك وضوحا — مرادفة لله • ومن الواضح أن هيجل لا يؤمن باله مفارق ذى علم محيط وقدرة شاملة منذ الأزل ، ولكنه يؤمن أن القوة التى تعمل على تطور الكون المادى وعلى تشكيل الانسان آخر الأمر ، والتى تجد التعبير عنها فى روح الانسان ، يجوز أن تسمى باسم أسمى وآخر صورة تتبدى فيها ، وذلك كما نسمى الجنين كائنا بشريا لم يكتمل نموه بدلا من أن نقول عن الانسان انه المرحلة الأخيرة للجنين البشرى • وفى رأى هيجل أن الروح لا تبلغ وعيها بذاتها الا فى الانسان وحده ، وهى لا تعرف الا ما يعرفه الانسان فحسب •

وبدل أن يرفض هيجل التصورات التقليدية عن الثالوث والتجسد والله ، تراه يستخدم مصطلحات مسيحية ، ويثنى على المسيحية لادراكها أن الله هو الروح ، وأن الله أصبح انسانا •• الخ • وتنشأ عن هذا مفارقة وهى أن « الله » لا يكتشف نفسه الا فى مذهب هيجل ؛ وانها لمفارقة تزول حين نقول ان هيجل لم يؤمن « بالله » ، ولكنه مثل كثير غيره من الفلاسفة ورجال اللاهوت لم يعلق أهمية على هذه الحقيقة ، وآثر أن يصب خمرا جديدة فى زقاق قديمة •

و « منطق » هيجل — وهو العمل الذى يفتتح مرحلته الثالثة والأخيرة — تفسده أيضا وبدرجة أكبر تلك البراهين المزيفة ، كما تفسده فكرته المهوشة عن الضرورة • ومع ذلك فها هنا أيضا يبقى الكثير ، اذا غضضنا الطرف عن تلك الأخطاء العظيمة ؛ ولعل أبقى هذا الكثير أن منطق هيجل هو أطول المحاولات بقاء منذ ارسطو لتوضيح معانى المصطلحات التى هى من الناحية الفلسفية ممتعة وهامة ، وبيان علاقتها بعضها ببعض •

ومن سوء الحظ أن كثيرا من القراء لم يذهبوا الى أبعد من الحدود الثلاثة الأولى وهى : الوجود والعدم والصيرورة • ونتيجة لهذا من جهة ، كما أنه من جهة أخرى نتيجة للشيوع فيما يكتب ، تراهم يفترضون مخطئين أن هيجل كله يمكن رده الى الطريق ذى الخطوات الثلاث التى هى « الموضوع » و « نقيض الموضوع » ثم « التأليف بينهما » • والواقع أنه لا يتحدث اطلاقا عن موضوعات ونقائض موضوعات وتآليف بين هذه وتلك ، وان يكن سلفاه المباشران فشته وشيلنج قد تحدثا عن ذلك ؛ كما أنه لا تحليلاته فى « المنطق » ولا جدله عامة يمكن ردهما الى مثل ذلك الطريق المثلث الخطوات • ويتجلى ذلك حين يتجاوز المرء فكرة « الصيرورة » ليقرأ مناقشة هيجل — التى تتبع ذلك مباشرة — لما هو « ذو وجود واقع » ثم ما هو « ذو وجود لذاته أو بذاته » ، ومناقشته للكمية الخالصة ، والكم ، والدرجة ، والقدر والذاتية ، والاختلاف والأساس ، والوجود الفعلى ، والشيء •• الخ •

وهذه النقطة نفسها أشد وضوحا فى فلسفة هيجل عن التاريخ ؛ فهو يقسم تاريخ العالم الى مراحل ثلاث : فى المرحلة الأولى ، فى الشرق القديم ، لا يعد حرا الا شخص واحد (هو الحاكم)؛ وفى المرحلة الثانية ، فى اليونان وروما ، يتمتع الناس بالحرية ؛ وفى العالم الحديث يعد الجميع

أحرارا من حيث المبدأ على الأقل • ولكن بعض الترجمات الانجليزية تقحم كلمة «نقيض الموضوع» فى شتى المواضع للتعبير عن الكلمات التى تعنى حرفيا « الآخر » و « المقابل » ؛ ثم تجيء المصادر الثانوية فتؤكد تلك الأسطورة ، وهى أن هيجل يفسر كل شيء تفسيرا آليا على أساس تلك التصورات الثلاثة التى هو فى حقيقة الأمر ينبذها •

وتتضمن « موسوعته » مذهبه كله فى صورة تخطيطية ؛ وهناك طبعة مختصرة من « منطقه » أعيد ترتيبها اعادة طفيفة (تذكر أحيانا بأنها « منطقه الأصغر ») وهى تحتوى على الجزء الأول ؛ ويتألف الجزء الثانى من فلسفته فى الطبيعة ــ وهى مقسمة الى الميكانيكا والفيزيقا والعلوم العضوية ؛ ومن فلسفته فى الروح يتألف الجزء الثالث والأخير • وتنقسم فلسفة الروح أيضا الى ثلاثة أجزاء ، وكل جزء من هذه الأجزاء ينقسم بدوره الى ثلاثة أجزاء فرعية ؛ غير أن هذه التقسيمات الثلاثية لا يمكن ردها الى الموضوع ، ونقيض الموضوع ، وما هو مركب منهما • وتشتمل الروح الذاتية على أبواب عن الأنثروبولوجيا (علم الانسان) ، وعن فينومنولوجيا الروح ، وعلم النفس ؛ ثم تأتى بعد ذلك الروح الموضوعية التى تتضمن أبوابا عن القانون ، وقواعد السلوك ، والحياة الأخلاقية • وأخيرا يصل المذهب كله الى ذروته فى فصل عن الروح المطلق ينقسم الى أبواب عن الفن ، ودين الوحى ، والفلسفة التى هى الذروة•

ويجيء البحث فى الدولة فى القسم الذى يتناول الحياة الأخلاقية ، بعد الأسرة والمجتمع المدنى ، والدولة تنتمى الى مجال الروح الموضوعية ــ أى الروح المتجسدة فى نظم اجتماعية ــ وهذا المجال كله هو الأساس الذى ينمو عليه الفن والدين والفلسفة ، « فاذا كان من الحق أن عظماء الرجال قد كونوا أنفسهم فى العزلة ، فانهم لم يفعلوا ذلك الا بعد أن تمثلوا ماخلقته الدولة » •

ويتناول هيجل فلسفته فى الروح الموضوعية تناولا يطورها فى تفصيل أكثر فى كتابه « فلسفة القانون » ، وفى محاضراته عن فلسفة التاريخ ، وهى المحاضرات التى اقتبسنا منها تلك الفقرة الأخيرة ؛ وفلسفته فى الروح المطلق مبسوطة فى المجلدات الثمانية التى تضم محاضراته عن الفن والدين وتاريخ الفلسفة •

وسرعان ما انقسم أتباع هيجل بعد وفاته الى معسكرين : جناح يمينى استغل لاهوت هيجل أقصى استغلال ممكن ، وحاول أن يبث حياة جديدة فى البروتستانتية ؛ وجناح يسارى يتألف ممن يسمون بالهيجليين الشبان وفيهم ثوريون وملاحدة لامعون ، ومن أبرزهم لودفيج فويرباخ وكارل ماركس • وقد أخذ ماركس عن هيجل اهتمامه بالتاريخ والتطور ، ولكنه زعم أن هيجل قد جعل الانسان يقف على رأسه كأنما الروح والأفكار أمور أساسية ؛ أما ماركس فقد وضع هيجل فى وضعه الصحيح ثانية بقوله ان العوامل المادية هى الأساسية ؛ وفضلا عن ذلك « فلم يفعل الفلاسفة غير تفسير العالم على اختلاف فيما بينهم ، بينما المهم هو تغييره » •

وفى الدنمارك ، احتج كيركجارد على اللاهوتيين من أنصار هيجل فى بلاده ؛ وفى الوقت الذى استعار فيه الكثير من هيجل ، استنكر أية محاولة تجاوز حدود الايمان ، أو حتى تحاول الاحاطة بالمسيحية احاطة عقلية ، ويصر على أنها لامعقولة ومع ذلك ينبغى الايمان بها ؛ وكذلك استنكر أية محاولة للاحتماء داخل مذهب ما هربا من المشكلات التى تكتنف الوجود العينى الذاتى للانسان •

ولقد ازدهرت ، فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، دراسة تاريخ الفلسفة فى ألمانيا

ازدهارا متزايدا فقضت على المحاولات الخلاقة ؛ غير أن أتباع هيجل من أمثال تسلر واردمان وفيشر قد ظفرت لهم مؤلفاتهم فى تاريخ الفلسفة بشهرة عالمية • وفى ذلك الوقت نفسه انتقلت الهيجلية الى انجلترا ، وأثرت تأثيرا عميقا على **ت • هـ • جرين و ب • بوزانكت و ف • هـ • برادلى و ج • م • اى • ماكتجارت** ، وعلى هؤلاء بدورهم ثار **ج • اى • مور وبرتراند رسل** فى مستهل القرن العشرين • وفى الولايات المتحدة تمرد **وليم جيمس** على المثالية الهيجلية التى اعتنقها **جوزيا رويس** وعشرات من الفلاسفة الأقل من ذلك موهبة ؛ وكان **جون ديوى** هيجليا فى شبابه • وفى ايطاليا طور **كروتشه** التقليد الهيجلى ، وفى فرنسا يعتمد **جان بول سارتر** فى كتابه « الوجود والعدم » على هيجل اعتمادا كبيرا • وفيما عدا ذلك يدين التناول التاريخى للفن والدين والأدب بصورة لا تقل عما تدين بها الفلسفة ، بالكثير لهيجل ؛ وربما لم يكن لمفكر آخر منذ كانت — وربما استثنينا **نيتشه** — تأثير يمكن أن يقارن بتأثير هيجل •

هيدجر ، مارتن : (١٨٨٩ —) ،

فيلسوف المانى ، يعد فى أوساط واسعة الانتشار الممثل الرئيسى **للوجودية** ، وان يكن هو نفسه قد رفض هذه التسمية • ولد فى عام ١٨٨٩ غير بعيد عن فرايبورج التى درس فيها الفلسفة فيما بعد على يد أستاذه **هوسرل** • وفى كتاب هوسرل السنوى ظهر عمل هيدجر الرئيسى لأول مرة عام ١٩٢٧ وهو يحمل اهداء لهوسرل ، وهذا الكتاب هو « الوجود والزمان » • وعندما تولى هتلر زمام السلطة عام ١٩٣٣ ، قبل هيدجر منصب مدير جامعة فرايبورج ، ورحب بتولى هتلر السلطة باعتبار ذلك فجر عهد جديد ، وأثنى على الغاء الحرية الأكاديمية (نشر خطابه الافتتاحى عن تصوره للجامعة الألمانية تحت عنوان « كفاح الجامعات الألمانية ») ، وبتر كل علاقة تربطه بهوسرل لأنه يهودى •

ولقد أثير جدل طويل عما اذا كانت فلسفة هيدجر تستتبع النازية بالضرورة ، والواقع أن النازية لا تلزم عن تلك الفلسفة بالضرورة ، غير أن براهينه المزيفة التى أوردها فى خطبة توليه لرياسة الجامعة هى من ذلك النوع الذى تزخر به طريقة المناقشة فى كتاباته الفلسفية الخاصة ؛ فبذلك النوع من المنطق ، أو بالأحرى انعدام المنطق ، الذى يميز مؤلفات هيدجر يستطيع المرء أن يثبت أى شىء •

وكثيرون من المعجبين بهيدجر ينكرون مؤلفات أستاذهم الأخيرة التى ليست الا تأويلات — وخاصة للنتف الباقية — **للفلاسفة قبل سقراط** وهى تتسم باهتمام شبه صوفى بالوجود ؛ فهم يجدون أهميته متحققة فى «الوجود والزمان» ، وفى محاضرة قصيرة بعنوان : « ما الميتافيزيقا؟» • وينكر هيدجر نفسه وجود مرحلتين فى تطوره ، ويزعم أن أعماله المبكرة قد أسىء فهمها فحسب ، فهو لم يكن وجوديا قط ، ولكنه كان مهتما بالوجود • وفى كتابه « الوجود والزمان » يدرس الوجود الانسانى باعتباره شكل الوجود الذى يعرفه الانسان معرفة أفضل من معرفته بالأشكال الأخرى ، ولكنه يصر دائما — وحتى عندئذ — على أن اهتمامه لم يكن أنثروبولوجيا أو نفسيا ، وانما حاول أن يتخذ من الوجود الانسانى نافذة يطل منها على الوجود •

ومع أن هذا التفسيرالذاتى قديبدو صحيحا ، الا أنه من أبعد الأشياء عن الوضوح أن تفهم ظواهر مثل الهم والضمير والذنب والخوف والموت والعدم — تلك الظواهر التى يناقشها فى الوجود والزمان — فهما غير انسانى • وينتظر المرء عبثا طيلة قراءته « للوجود والزمان » أن يجد ما يلقى ضوءا كافيا على هذه النقطة ؛ وحين ينتهى الكتاب

ذو العنوان الفرعى « النصف الأول » يتوقع المرء حلا لهذه المشكلة فى « الجزء الثانى » ، وهـذا الجزء الثانى لم يظهر اطلاقا • ويقوم تأثير هيدجر الهائل ــ وعلى الأخص فى المانيا وفرنسا وبلجيكا ــ على شرح أعماله المبـكرة ؛ وهى الأعمال التى ينكرها فى « الوجود والزمان » ذاته ، بيد أنه من العسير أن يكون لهذا الكتاب معنى بدون تلك الأعمال • وسواء فهمنا ملاحظاته فى « الوجود والزمان » فهما نفسيا أو بشريا ، فانها ــ فضلا عن ذلك ــ عرضة للارتياب الشديد فى دقتها ؛ أما ماجعل لهـذا العمل ذلك التأثير الهائل رغم هذا كله ، فمن المحتمل أن يكون مزيجا من أربعة عوامل على الأقل : فان هيدجـر قد تعـرض لظواهر تكاد تكون ذات أهمية انسانية شاملة ، وكان الاهتمام بتلك الظواهر شديدا عقب الحرب ؛ ثم انه عرف كيف يناقش تلك المسائل بصرامة ظاهرية ، وبمصطلح تفصـيلى أراح ضـمائر الأكاديميين ؛ وأخيرا يعـد هيدجر أسـتاذا فى اثارة النفوس ثم فى الابقاء على شعور الارتقاب (عند القارىء) ، وربما كان هيدجر من الفلاسفة القلائل الذين تنطبق عليهم حـكاية أندرسـن الخرافية : « ثياب الامبراطور » •

هير ، رتشارد مرفين : (١٩١٩ ــ) ،

انجليزى ، زميل بكلية باليول بجامعة أكسفورد؛ وخير ما يعرف به أنه فيلسوف أخلاقى ، وقلما لقى كتاب حديث عن الفلسفة الأخلاقية من الانتباه ما لقيه كتابه « لغة الأخلاق » (١٩٥٢) • يرى هير أن المهمة الأولى للفيلسـوف الأخـلاقى هى توضيح طبيعة الأحـكام والحدود الأخلاقيـة ، ويعتقد أن الأحكام الأخلاقية تختلف عن الجمل الوصفية التى تقال عن العالم لا من حيث مادتها ، ولـكن من حيث انهـا أقرب الى الأوامر منها الى الجمل الوصفية ؛ ووظيفتها الأولية هى أن تهدى الاختيار • وعلى هذا فبينما قولنا عن شىء ما انه أحمر معناه أننا نصف هذا الشىء ، فاننا حين نقول ان شيئا ما خير يكون المعنى أننا نوصى به ونقدمه باعتباره موضوعا مناسبا للاختيار ، وان كانت مثل هذه التوصية تتطلب تبريرا بالرجوع الى وصف الشىء الموصى به ، وانها ليست تعبيرا جزافا عن الذوق أو الانفعال •

ومن الملامح الجديرة بالذكر فى الكتاب اعادة تقريره لحجج مور بصـورة نقدية ؛ أعنى حججه ضـد النزعة الطبيعية فى الأخـلاق ، ومحاولته بيان أن الجمل الأمرية والجمل الاشارية كلتاهما تخضعان للقواعد المنطقية على حد سواء •

هيوم ، ديفيـد : (١٧١١ ــ ١٧٧٦) ،

ولد فى اسكتلندة ، ولم يكن ما نطلق عليه الآن اسـم فيلسوف محترف ، فلم يشـغل أى منصب أكاديمى ، وان يكن قد رشح نفسه ذات مرة (عام ١٧٤٥) لكرسى « الأخلاق والفلسفة الروحانية » بجامعـة ادنبره دون أن يصـاحبه التوفيق • وكان أديبا ورجلا من رجال المجتمع ، كما كان ــ بدرجة أقل ــ رجلا يعنى بشئون الحيـاة الجـارية • وكانت العاطفة المستبدة به ــ كما يخبرنا بنفسه ــ هى حبه للشهرة الأدبية، وقد حقق تلك الشهرة لنفسه فى أثناء حياته بمقالاته عن الأخلاق والموضوعات السياسية والاقتصادية وبمؤلفاته التاريخية • وكان المنصب المهم الوحيد الذى شغله هو منصب سكرتير السفارة البريطانية فى باريس (١٧٦٣ ــ ١٧٦٩) حيث أصبح قائما بالأعمال فيها لفترة قصـيرة ، وصار شخصية مرموقة فى المجتمع الفرنسى • ومع أنه لم يعترف قط بالحاده ، وكان له أصدقاء من رجال الكنيسة المعتدلين ، الا أنه كان بلا ريب شـكاكا وخصما لكافة الأديان المقررة ، وقد ذاعت شهرته باعتباره « زنديقا » • وكان محبوبا من النساء ولا يستطيع أن يقاوم مفاتنهن ، ولكنه لم يتزوج قط • وكان له طبع لطيف ، لين العريكة ، اجتماعى ، لايضمر الريبة ، ويتحلى بالفضيلة ؛ واكتسب بفضل هذه الخصـال الحميدة نوعا من الشعبية العجيبة فى أواخر حياته ، وذلك عندما أطلقت صديقته الآنسة

نانسى أورد اسم « شارع القديس ديفيد » على الشارع الذى شيد فيه هيوم منزله الجديد ، والذى لم يكن قد سمي بعد ، وهو يتفرع من ميدان القديس أندرو بادنبره ، فعرف الشارع بهذا الاسم منذ ذلك الحين •

غير أن هيوم قد دامت له الشهرة باعتباره فيلسوفا ، وهو لم يكتسب هذه الشهرة الا بممارسة فضائله الأشد صرامة • وقد أكمل مؤلفه الفلسفى الأول «رسالة في الطبيعة الانسانية» (١٧٣٧) ، وكان حينذاك فى السادسة والعشرين من عمره ، وجاء هذا الكتاب نتيجة لمجهود ذهنى متواصل مرهق استغرق عشر سنوات ؛ وقد ارتسمت فكرته فى ذهنه – على حد قوله – قبل تخرجه من الكلية أى فى عام ١٧٢٦ على الأرجح ، ثم وضع خطته قبل أن يبلغ الحادية والعشرين ، والفه قبل أن يتم الخامسة والعشرين أى فى عام ١٧٣٦ • وتنبئنا خطاباته كيف كان فريسة لنوبات متعاقبة من التفاؤل والقنوط ، ومن المرض والشفاء ، خلال تلك الفترة •

وكان الهدف الذى يرمى اليه من كتابه « رسالة » هدفا طموحا ، وهذا الهدف هو أن يعالج عيوب الفلسفات السابقة جميعا ، تلك الفلسفات التى كانت تبدو لهيوم قائمة على افتراضات غير يقينية ، « ومعتمدة على الاختراع أكثر من اعتمادها على التجربة » ؛ وذلك باقامة الأسس لعلم تجريبى صحيح عن الطبيعة الانسانية • وكانت الخطوة الأولى هى بحث الفهم والانفعالات التى تعتمد عليها الأحكام والتصرفات الانسانية جميعا ، ومن ضمنها الكشوف العلمية والمعتقدات الأخلاقية والنظم السياسية ، والفن والأدب والتجارة ؛ « فليست هناك مسألة ذات أهمية لا يندرج أمرها فى علم الانسان » (« الرسالة » ، المقدمة) •

وقصد هيوم بكتابه « الرسالة » أن يضع الأسس لعلم الانسان ، وهذا الكتاب ينقسم أقساما ثلاثة : « عن الفهم » ، و « عن الانفعالات » و « عن الأخلاق » •

ويقول هيوم ان العقل لا يتألف الا من ادراكات حسية ، وهذه الادراكات من نوعين : انطباعات وأفكار • والانطباعات هى ما نطلق عليه اجمالا اسم الاحساسات والمشاعر والانفعالات ، والأفكار هى ما نسميه بالخواطر العقلية ؛ الأولى قوية مفعمة بالحياة ، والثانية ليست غير نسخ باهتة من الأولى ، والواقع أن هيوم يتحدث عنها أحيانا باسم « الصور الذهنية » •

والانطباعات نوعان : انطباعات الحس الأولية وتنشأ فى الروح عن « علل مجهولة » ، وانطباعات التفكير الثانوية التى تنشأ نتيجة لأفكارنا ؛فالنفور ينشأ مثلا عن فكرة الألم ، وهذه بدورها نسخة لانطباع الألم الأولى •

والأفكار نوعان : بسيطة ومركبة ؛ الأفكار البسيطة نسخ من الانطباعات البسيطة ، وهى تشبه دائما انطباعات قد تأثرنا بها فعلا ومنها اشتققناها ؛ والأفكار المركبة مزيج من الأفكار البسيطة ، ولا يتحتم أن تعكس – كما تعكس المرآة – أى مزيج فعلى من الانطباعات (واذا فعلت ذلك، وبشىء من النصوع ، كانت تذكرات)، وهكذا نستطيع أن نفكر فى التنين ، وفى أشياء أخرى لم ندركها قط ادراكا حسيا • ولا يمكن أن تكون لدينا فكرة بسيطة لا نستمدها من انطباع مناظر لها ، وأفكارنا المركبة جميعا تبنى من أفكار أبسط مشتقة من الانطباعات ؛ ويقول هيوم ان قولنا هذا لا يختلف عن قولنا بأن ليس ثمة « أفكار فطرية » ؛ فأفكارنا جميعا مستمدة من التجربة ، وموضوعات أفكارنا مقصورة على ما قد وقع لنا فى الخبرة أو ما نتصور أنه من الممكن أن يقع لنا فيها بوساطة الحواس أو الشعور الباطنى •

ويعتقد هيوم أن تلك القضايا كلها واضحة بالتجربة ومعروفة بملاحظتنا لعقولنا ، فالمذهب التجريبي هو نفسه احدى حقائق التجربة .

ومع أن الخيال قد يربط الأفكار كما يحلو له ، الا أنه يميل عادة الى الربط بين الأفكار التي تشابهت انطباعاتها ، أو تجاورت في الزمان أو المكان ، أو ارتبطت فيما بينها ارتباط العلة بالمعلول . وكان هيوم يعلق أهميـــة عظمى على مبادىء الترابط هذه ؛ « فهاهنا نوع من الجاذبية له من الآثار العجيبة في العالم العقلي ما للجاذبية في العالم الطبيعي ؛ وهو يكشف عن نفسه في صور كثيرة متعددة لا تقل في كثرتها وتعددها عن الصور التي كشف فيها عن نفسه في العالم الطبيعي » (« رسالة » ج ١ ، فصل ١ ، فقرة ٤) و « هذه هي الروابط الوحيدة بين أفكارنا ، وهي بالنسبة لنا ، حقا ، ملاط الكون » (« الخلاصة ص ٣٢) .

ومعنى كلمة ما – وفقا لهيوم – هو مجال الأفكار التي تترابط فيما بينها بالتشابه ، والتي تتداعى مع الكلمة بالتجاور ، أو بلغة صريحة ان معنى الكلمة هو جميع الموضوعات التي تشابه – تشابها كافيا – تلك الموضوعات التي استمعنا في حضورها الى تلك الكلمة وهي تستعمل ؛ وفهم كلمة ما هو تحريك تلك الترابطات .

أما الزمان والمكان فتكتنفهما الصعوبات ، اذ أنهما ليسا انطباعات أو مجموعات مترابطة من الانطباعات ؛ وكلاهما « طريقة » تظهر لنـــا فيها الانطباعات ، وتنعكس في طريقة ظهور الأفكار الناتجة ؛ فالزمان هـــو الطريقة التي تحدث بها الادراكات الحسية كافة سواء بالتعاقب أو التآني ، والمكان هو الطريقة التي ترتب وفقا لها النقاط الملونة المحسوسة ، الواحدة الى جانب الأخرى . ولما كان الحجم والمدة يعرفان على أساس الطريقة التي ترتب بها الادراكات الحسية الموحدة ، فان هذه الادراكات الأخيرة لا يمكن أن يكون لها هي نفسها حجم أو مدة ، وبالتالي فانها بسيطة غير منقسمة . ولما لم تكن ثمة « أفكار » يمكن أن تنقسم الى ما لا نهاية ، فليست لدينا أية فكرة عن انقسام لا متناه ، وبالتالي فان مثل هذا الانقسام أمر من المحال تصـــوره مهما قال الرياضـــيون في ذلك .

ويتناول هيوم بالبحث بعد ذلك استخدامنا للأفـكار في العمـليات العقـلية الاستـــدلالية (« الرسالة » ك ١ ، ج ٣) .

ويتألف الاستدلال العقلي في نظر هيوم من اكتشاف العلاقات ؛ وهـذه العلاقات اما أن تكون « علاقات بين أفكار » تقيم لنا استنباطا برهانيا ، وتبين ما يمكن تعقله وما لا يمكن (وما لا يمكن تعقله هو الخالي من المعنى أو المتناقض مع نفسه) ؛ واما أن تكون علاقات يحدث في الواقع أن ترتبط بها الأشياء بعضها مع بعض ، فكون الثلاثة نصف الســـتة ، والزوايا الداخـلة في مثلث تعادل زاويتين قائمتين هي « علاقات بين أفكار » تتوقف على طبيعة الأفكار التي ترتبط بها بحيث لا يمكن أن نتصور تلك الأفكار وقد ترابطت على نحو آخر . أما كون الزئبق أثقل من الرصاص ، وكون قيصر قد قتل في مجلس الشيوخ ، وكون عدد الكواكب تسعة ، فهذه أمور من الواقع كان من الممكن عقلا أن تجيء على نحو آخر . والأمر من أمور الواقع لا يقام عليه البرهان القاطع مادمنا نستطيع أن نتصور ما يضاده أو ما يناقضه بغير وقوعنا في تناقض أو لامعقولية ، ولا يمـكن أن نقرر صدقه أو كذبه الا بالرجوع الى التجربة . ويقول هيـوم ان المجال المهم الوحيد للاستدلال البرهاني هو الرياضة ، وبالتالي فان الكتب التي لا تحتـوي على براهين رياضية أو اســتدلالات تجريبية تتعلق بامور الواقع – مثل معظم كتب الميتافيزيقا واللاهوت – هذه الكتب « لا يمكن أن

تتضمن شيئا غير السفسطة والوهم » و « أحرى بها أن تلقى فى النار » •

ولكن ، اذا كان من غير الممكن البرهنة القاطعة على أمور الواقع ، فانه من الممكن استدلالها على سبيل الاحتمال ، وان هيوم لعلى استعداد أن يعد أكمل دليل احتمالى « برهانا » • والعلاقة التى تقوم عليها تلك الاستدلالات (الاحتمالية) هى دائما علاقات العلة بالمعلول ؛ وليست هناك أية علاقة أخرى – فى رأى هيوم – تمكننا من استنتاج وجود شىء ما لم نكن قد شاهدناه من وجود شىء شاهدناه ، فهذه العلاقة اذن ذات « نتيجة هائلة » ، والتفسير الذى يفسرها به هيوم هو أكثر السمات بروزا وأساسية فى فلسفته •

ويصر هيوم على أنه لا القضية القائلة بأن لكل شىء سببا ، ولا أية قضية أخرى تحدد سببا بعينه لحادث بعينه ، أمر مما يمكن اثباته بالبرهان القاطع ؛ فمن الممكن أن نتصور قبليا ان بعض الحوادث تحدث جزافا ، وأن أى شىء يمكن أن يسبب أى شىء • والتجربة وحدها هى التى تعلمنا ما تنطوى عليه الطبيعة من نظام ، وتبين لنا أى الأسباب يتبعه أى المسببات •

ولكن كيف تعلمنا التجربة أن هذا الشىء « ا » هو سبب شىء آخر « ب » ؟ فكلنا يفترض أن السبب يسبق المسبب مباشرة وأنهما متلاصقان فى المكان ، وهما سمتان يمكن أن نتحقق من صحتهما بانطباعاتنا الحسية ؛ بيد أن هناك سمة ثالثة لا يمكن أن نتحقق من صحتها على هذا النحو وهى أن المسبب يتبع السبب «بالضرورة»؛ فهذه « الرابطة الضرورية » هى التى تمكننا من استنتاج الواحد من الآخر ، وهى ليست رابطة « منطقية » واضحة بذاتها أو يمكن اثباتها بالبرهان القاطع كنسب الأعداد ، فماذا تكون اذن ؟

وجواب هيوم على ذلك كالآتى : ان الرابطة الضرورية التى نبحث عنها هى أساس الانتقال الاستدلالى من السبب الى المسبب ؛ فلننظر ما يمكن أن يكون فى الحياة العامة أساسا لهذا الاستدلال ، فاذا وجدناه كان « هو » الرابطة الضرورية • ولن نبتعد كثيرا فى بحثنا عنه ؛فاذا كانت النار تصاحبها الحرارة دائما – على سبيل المثال – ولم تحدث أبدا نار لا تصاحبها الحرارة ، فاننا حين نشاهد نارا نستنتج وجود الحرارة ، « ودونما صخب ترانا نطلق على الواحد اسم السبب ، وعلى الآخر اسم المسبب » • والرابطة الضرورية التى نشير اليها حين نقول ان النار تسبب الحرارة ، لا تتألف الا من تلك الحقيقة الواقعة وهى أن الحرارة قد أعقبت النار فى الماضى، وأنه لا يسعنا الا أن نتوقع حدوث ذلك مرة أخرى• وكلمة « لابد » التى تنطوى عليها الضرورة السببية انما تعبر عن استعدادنا لأن نستدل على هذا النحو ، وهو استعداد راجع الى الاطراد الذى خبرناه •

ويدرج هيوم هذا التفسير للاستدلال السببى تحت المبدأ العام لتداعى المعانى ؛ فرؤية النار انطباع يتداعى بالتشابه مع أفكار النيران التى شاهدناها فى الماضى ، وكل من تلك الأفكار يتداعى بالتجاور مع فكرة الحرارة ؛ وهكذا يثير انطباع النار فكرة الحرارة فورا•ووضوح الانطباع ينقل نفسه نقلا جزئيا الى الفكرة المرتبطة به ، والتكرار المستمر للانتقال من الانطباع الى الفكرة المرتبطة به يضفى عليها سهولة العادة ، أو نوعا من الحتمية نشعر به ؛ وهاتان السمتان ، وهما وضوح الفكرة وانتظام دقات العادة ، تجعلان من الفكرة ما نطلق عليه اسم « اعتقاد » • واذا كان الاطراد فى الحالات الماضية لم ينقطع،وبالتالى كانت العادة تامة وكاملة كان لدينا بذلك «اليقين» و « البرهان التجريبى » ؛ أما اذا كان الاطراد فى الماضى أو كان تشابه الحالة الحاضرة مع الحالات الماضية ناقصا ، فان الاستدلال يكون غير يقينى، وحينئذ نتحدث عن « الاحتمال » •

والى هنـــا حاول هيــوم أن يضع نظرية بناءة للمعرفة ، وهى نظرية لا تسمى « شكية » الا من حيث هى تحـــاول تقويـض ادعاءات الميتافيزيقيين واللاهوتيين التي يريدون بها البرهنة على أمور الواقع قبليا (مثل وجود الله ، أو كيف بدأ العالم) ، وادعاءات العلماء الطبيعيين فى اقامة البرهان على أن ما نعلمه عن الطبيعة هو علم يقيني قاطع ؛ أو فى تقـديم تفسيرات عقليـــة « بعديا » • ونظرية هيــــوم تفتح الطريق لعلم وصفي اختبارى للانسان بحيث يلقى من الاحترام ما تلقاه العلوم الطبيعية •

بيد أن هيـــوم فى « الرسالة » (الكتاب الأول ، الجزء الرابع) ، حين يناقش طبيعة العقل والحواس غير المعصومة من الزلل ، وطبيعة الذهن ، فانه يصل الى نتائج شكية بحيث لا يمكن اقامة أى علم بالاعتماد عليها •

ويقصد هيوم من وراء حججه التى يسوقها ضد كفاءة العقل ، الى تأييد رأيه الســابق بأن الاعتقاد حالة نفسية ترجع الى الغريزة والعادة ، ولا ترجع الى اتمام عملية منطقية؛ولو بلغت عملية التذليل العقلى نتيجتها المنطقية ، اذن لحطمت كل يقين عن أى شىء • ولما كان الاعتقاد أمرا حادثا بلا جدال ، فلابد أنه راجع الى شىء آخر ؛ فهـو طبيعى وليس منطقيا ، وان حجج الشكاك لتفشل فى الاقنــاع لا لأنها باطلة ولـكن لأنهـا « مغالية ومصطنعة » ، وتحملنا بعيدا عن تجارب حياتنا العادية •

غير أن العلم الرضيع قد قذف به مع المياه المتخلفة عن حمام الميتافيزيقا ، كما يصرح هيوم فى الفصل اليائس الأخير من كتابه « الرسالة » (الجزء الأول) اذ يقول : « هل نضع اذن قاعدة عامة مؤداها الا نقبل أبدا أى تفكير مهذب مفصل؟ وبهذه الطريقة نقضى على كل علم وفلسفة » •

وما كانت بهيوم حاجة الى اليأس ، ذلك أن حججه التى ساقها على تحطيم العقـل لذاته حجج مغالطة ؛ فقد نقـــوم مثلا بعملية حسابية وفقا للمبـادىء الحسابية اليقينية ، ولـكننا قد نرتكب فيها خطأ ، وعندئذ تكون لنتيجتنا تلك الدرجة من الاحتمال التى هى احتمال عدم ارتكابنا للخطأ ؛ بيد أننا فى تقديرنا لهذا الاحتمال قد نقع مرة أخرى فى الخطأ ، وينخفض احتمال نتيجتنا الأصلية الى احتمال عدم ارتكاب الخطأ الثانى ، وهكذا دواليك الى ما لا نهاية • وهـــذه العملية – وفقا لهيوم – تحيل الاحتمال فى نهاية الأمر الى صفر • والجواب هو أنه ليس هنـــاك ما يسوغ ضرورة التناقص فى درجة الاحتمال ؛ فاحتمال الأرباح التى يمـــكن أن تجنيها شركة ما سنويا وفقا لما تدل عليه الحسابات ، يعادل احتمال عدم وجود خطأ فى دفاتر الحسابات ؛ غير أن احتمال صواب المراجعين فى اعتقادهم أنه لا وجود لأى خطأ ، قد يكون أكبر من الاحتمال الأصلى بأن الحسابات صحيحة •

وليس تفسير هيـــوم للادراك الحسى بأكثر من ذلك اقناعا ؛ فاذا كانت كل ادراكات الذهن انطباعات أو أفكارا ، فكيف تنشأ عن ذلك معرفة الأشياء الطبيعية ؟ ان انطباعات الحس ينالهـا الانقطاع ، وهى جزء من أنفسنا ، كما أنها تعتمد علينا • أما الأشـياء الطبيعية فدائمة الوجـود نسبيا ، ومتميزة منا ومستقلة عنا ؛ فهى لا تعرف اذن بالحس وحده ، كما أنه لا يمكن استنتاجها بالسير من المسبب الى السبب ، اذ أننا لكى نعرف أن احساسا بعينه يرجع الى شىء مادى بعينه ، فلابد أن نكون قادرين على ملاحظة الطرفين منفصلا أحدهما عن الآخر ، وملاحظة الترابط الدائم بينهما أما كيف يمكننا أن نلاحظ الشىء المادى باعتباره متميزا عن الاحساس ، فهذا بالضبط هو الموضوع الذى نحن بصـدده •

لا الحس اذن ولا العقل هما اللذان ينتجان اعتقادنا فى الأشياء المادية ؛ ويستنتج هيـــوم

أن هذا الاعتقاد لابد أن يكون ناشئا عن الخيال ، فنحن مدفوعون « بميول » بعينها عجيبة للخيال، ميول مختلفة تمام الاختلاف عن المبادىء الأصلية لتداعي المعاني تميل بنا عنوة الى تركيب صورة دائمة ومنتظمة نسبيا للعالم ، نملأ ما فيها من فجوات تكتنف السلاسل المتقطعة من الانطباعات التي نسميها جبالا ونيرانا ، نملؤها بانطباعات وهمية لم تقع لنا في ادراكنا الحسي • وهـذا « العالم » يزودنا بمادة الأبحاث العلية في العلم الطبيعي ، وهي أبحاث سرعان ما تقنعنا بأن الانطباعات وخصائصها المحسوسة ، مثل اللون والدفء ، انما تتوقف توقفا تاما على ادراكنا الحسي لها ، ولا يمكن أن يكون لها وجود مستقل ؛ وبالتالي فان العلم يقتضينا أن نقبل عالما من الذرات التي لا خصائص لها على الاطلاق ، وهو عالم يتعذر على الخيال تصوره ، على حين يطلب الحس والخيال منا أن نقبل عالما محالا من الناحية العلمية ؛ فلا علاج لمثل هذا الموقف الا الاهمال وغض النظر ، وهما علاجان لسائر الشطحات الشكية الأخرى •

وبمثل هذا التفسير أيضا يفسر هيوم العقل؛ فلا شيء يمكن الكشف عنه غير الانطباعات والأفكار ، وهذه الانطباعات والأفكار أحداث كثيرة متميزة كأنها صور متعاقبة في عرض سينمائي ، بيد أنه لا وجود لشاشة أو لمتفرجين • فالادراكات الحسية يتصل بعضها ببعض بعلاقات التتالي والتماثل والعلية ، وليست هناك أية رابطة واقعية بينها غير ذلك • وما الذات غير مجرد اختلاق ؛ فهي خيط وهمي يمسك بالخرزات ، « وأنا لست الا حزمة من الادراكات الحسية » • ولكن من ذا الذي أو ما هو ذاك الذي يتخيل هذا الخيط ؟ وكيف تشعر السلاسل بوجودها المتسلسل ؟ ان هيوم لا يستطيع الاجابة ، « ويلوذ بما يتمتع به الشكاك من ميزة » ، ويقول ان السؤال بالنسبة اليه أصعب من أن يجاب عنه (« الرسالة » ، التذييل) •

وتنشأ المتناقضات التي تنطوي عليها تفسيرات هيوم للعقل وللادراك الحسي من نقطة البداية في فلسفته ، أي من نظرية الانطباعات والأفكار • فهذه الانطباعات والأفكار التي يفترض هيوم أنها العناصر التي لا يمكن انكارها والتي تتألف منها التجربة ، ليست في الواقع غير أجزاء وهمية من شبح ميتافيزيقي أطاح به هيوم نفسه ، وما هذا الشبح الا « الجوهر البسيط غير المنقسم وغير الجسمي » الذي لا يعي غير أفكاره الخاصة التي يقيم عليها تصرفاته الشبحية المنوعة من ادراك حسي وارادة وحكم وشك •• الخ ؛ وهو الذي دسه **ديكارت** على الفلاسفة باعتباره العقل الانساني • وقد رفض هيوم هذا الجوهر الشبح ، وما له من أفعال شبحية («الرسالة» ، الكتاب ١ ، الجزء ٤ ، الفقرة ٥) ، ولكنه احتفظ « بالأفكار » أو « الادراكات الحسية » كما آثر أن يسميها ، وحاول أن يعيد بناء عالم الادراك الفطري من عجائبها التلقائية • ويبدو أنه نجح في تفسيره للعلية بحيلة بسيطة هي استبدال كلمة « شيء » بكلمة « انطباع » حيثما أحس أن الكلمة الأخيرة لا تؤدي أي معنى •

وقد نعترف بأن التجربة تزودنا بكل ما في أفكارنا من مضمون ، وبكل ما نريده من دليل على عقائدنا • غير أن التجربة لا تتألف من الاحساسات والصور الذهنية التي تتعاقب في الفراغ ويحاكي بعضها بعضا ، بل انها تتألف من كائنات انسانية من لحم ودم تتعلم الادراك الحسي والتذكر والفهم ، وكيف يتصرف بعضها مع البعض الآخر ومع البيئة المادية ، وكيف تأخذ في اعتبارها احساساتها وانفعالاتها ، وتستغل قدرتها على رؤية الأشياء «بعين العقل» • نعم ، ان هذه العمليات صعبة صعوبة يتعذر معها فهمها سواء من الناحية الفلسفية أو النفسية ؛ ولكن ينبغي أن نبدأ بأخذها كما نجدها ، لا بأن نفترض أننا لا نجد غير نقط ملونة موضوعة بطريقة

بعينها ، وتتراقص تراقصا يتفق مع مصاحباتها من الأصوات والروائح والطعوم والمشاعر ، فان مثل هذا الافتراض لا يؤدى الا الى التشكك .

ومن حسن الحظ بالنسبة لشهرة هيوم أن المحتويات الرئيسية فى كتابه ـ « رسالة » الكتاب الأول ، الجزء الثالث ـ مستقلة عن نظريته فى الانطباعات والأفكار ؛ ذلك أن التفرقة بين علاقات الأفكار من جهة وأمور الواقع من جهة أخرى ، وعدم قابلية الروابط السببية لأن يقام عليها برهان عقلى قاطع ، والطابع الاستقرائى لكل تفكير استدلالى يتصل بأمور الواقع ، وتحليل الضرورة الطبيعية تحليلا يردها الى ميل فى فطرتنا نحو أن نتوقع ما قد تعلمنا من التجربة الماضية أن نتوقعه ، هذه الأمور جميعا تقف بذاتها على قدميها ، ويبدو أنها ما برحت تنطوى على حقائق هامة .

وما قد أضافه هيوم الى الفلسفة الأخلاقية يساير عن كثب ما قد أضافه الى نظرية المعرفة ؛ فكما أنه قد ميز أمور الواقع من علاقات الأفكار ، فكذلك يميز الآن الأحكام الأخلاقية من كل منهما (أى من كل من أمور الواقع وعلاقات الأفكار) ؛ فالحكم الأخلاقى لا هو يقرر أن شيئا ما لا يمكن تصوره على نحو مخالف ، ولا هو يقرر أن شيئا ما هو الأمر الواقع فعلا . وكما أن أمور الواقع لا يمكن استنتاجها من علاقات الأفكار ، فكذلك الأحكام الأخلاقية لا يمكن استنتاجها من احداهما (أى أمور الواقع وعلاقات الأفكار) . وكما يتوقف اكتشاف أمور الواقع على علاقات ذات رابطة ضرورية يبدو أنها موضوعية ولكنها فى حقيقة أمرها ميول فى فطرة العقل ، فكذلك تتوقف الأحكام الأخلاقية على الصواب والخطأ ، على الخير والشر،التى يبدو أنها صفات موضوعية للأشخاص والأفعال ، ولكنها فى الحقيقة هى ما يصادف عند صاحب الحكم من قبول ورفض ينبعان من ذات نفسه . وكما تتوقف استعداداتنا للتوقع على تجربتنا للارتباطات المطردة ، فكذلك يتوقف الأمر فى حالات القبول أو الرفض على تجربتنا الماضية للنتائج السارة أو المؤلمة . وكما أن مهمة العالم الطبيعى هى ترتيب توقعاتنا بوساطة أعم الاطرادات وأقواها أساسا ، فكذلك مهمة الأخلاقى هى تنسيق حالات القبول والرفض وفقا لما فى أفعالنا وطبيعة أشخاصنا من ميول هى أعم الميول وأرسخها أساسا فى تنمية السعادة الانسانية . وكما أن مهمة الباحث فى نظرية المعرفة أن يصف الطرائق السيكولوجية التى بها يتكون الاعتقاد ، فكذلك مهمة الفيلسوف الأخلاقى أن يصف الطرائق السيكولوجية التى نقبل بها ونرفض ؛ والطرائق السيكولوجية التى يصفها هيوم فى كلا المجالين على السواء انما هى شطحات تبعد فى كلتا الحالتين عن مبادئه الأساسية .

والمبدأ النفسى الرئيسى الذى يسعى هيوم الى تطبيقه على أوصافه كافة للسلوك الانسانى ولكل ما يقبله الانسان أو يرفضه ، هو **مذهب اللذة** . فلا شىء يؤثر فى الفعل الارادى غير اللذة والألم ؛ وقد يكون التأثير مباشرا ، كأن أسقط من يدى طبقا ساخنا لأنه يؤلم يدى ؛ أو غير مباشر ، كأن يمنعنى خوفى من الألم أن ألمس طبقا أعتقد أنه ساخن . وهذا يحدث لأن الخوف شعور كريه (مؤلم) ؛ ولو لم تكن السخونة مؤلمة ، لما استطاع اعتقادى بأن الطبق ساخن أن يؤثر على تصرفاتى . والعقل لا يستطيع فى حد ذاته أن يؤثر على السلوك ، وهو لا يؤثر الا تأثيرا « غير مباشر » ، اما باكتشافه للوسائل التى تشيع فينا عاطفة ما (وتلك هى الانطباعات الثانوية السارة أو غير السارة) ، أو باكتشاف وجود شىء ما يثير مثل هذه العاطفة .

وهكذا نرى هيوم مزودا بدليلين ضد الرأى السائد الذى يقول ان العقل وحده هو الذى يميز بين الخير والشر الأخلاقيين . الدليل الأول أن العقل وحده لا يستطيع أن يؤثر على السلوك وان استطاعت الأحكام الأخلاقية أن تؤثر فى

السلوك أحيانا ، وهــذه الحجة قائمة على أساس نظريته النفسية • والدليل الثانى هو أن العقل اكتشاف للحق والباطل ، وهذان لا يكونان الا بالنسبة للعبارات التى نقولها عن أمور الواقع أو عن العلاقات الـكائنة بين الأفكار • وما دامت الأحـكام الأخلاقية مختلفة عن أمور الواقع وعن علاقات الأفكار معا بحيث لا يمكن أن تستنتج منهما ، لم يكن فى مستطاع العقــل أن يحسم المسائل الأخلاقية • وهـذه الحجة الثانية مستقلة عن نظريات هيوم النفسية ، وتقوم على ما يعتبر ـ فى رأى عــدد كبـير من المفكرين ـ الاضافة الأساسية التى أضافها هيوم الى علم الأخـلاق ، واعنى بها أن النقلة المنطقية مستحيلة مما هو « كائن » الى « ما ينبغى أن يكون » ، أو من الوصف الى التقييم •

والتزامات العــدالة : كالوفاء بالوعــود ، واحترام الملكية ، والولاء للدولة ـ تقيم صعوبات فى نظر هيـــوم ؛ اذ من المؤكد أن الأفعــال الفردية التى تقتضيها لا تزيد دائما من ســعادة الفاعل ، أو من سعادة كل من تتعلق بهم تلك الأفعال • وجواب هيـــوم هو أن تلك الالتزامات تقوم على مواضعات اتفاقية لا يستطيع المجتمع أن يتمــاسك بدونهــا ، ولا تستطيع أن تؤدى وظيفتها اذا أيدها كل انسان أو لم يؤيدها كما يروق له فى المناسبات الخاصــــة • ان اهتمامنا المتعاطف بســـعادة طويلة الأمد لاخواننـــا فى الانسانية ، يخلق التزاما « أخلاقيا » بأن نكون عادلين (وليس هذا الالتزام ذا تأثير فى حد ذاته)؛ واهتمامنا بسعادتنا وسعادة أصدقائنا يفضى بنا الى اقامة نسق من القوانين والعقوبات من شأنه أن يخلق التزاما « طبيعيـــا » بأن تكون عادلين ، ولا يقصد هيوم « بالالتزام » غير نوع من الدافع فحسب •

وهـــذا التفســير يعين هيـــوم على اقامة الحجة القوية ضـــد نظرية « العقد الاجتماعى » للالتزام السياسى ، وأن يقدم اقتراحا قيما عن طبيعية الوعود • وما دامت العقود (أى تبادل الوعود) والحـــكومات ليست غير وسائل نافعة تدين بقوتها الالزامية لما تنطوى عليه من منفعة فقط ، فمن العبث أن نقيم الواحد منها على الآخر بمعزل عن تلك الحقيقة ، وهى أن العقد الاجتماعى ليس فى واقع الأمر غير أسطورة • فليس الوعد مجرد النطق بقول لغوى ، أو اداء فعل ذهنى يخلق بوساطته من العدم كيان ميتافيزيقى اسمه « الالتزام » ؛ بل ان هو الا تشغيل جهاز مواضعة اجتماعية مؤداها أننى لو قلت « اننى أعد بكذا » ولم أفعل ما وعدت به ، أصبحت وفقـــا للعرف الجارى شخصا غير موثوق به ؛ وهنـــا نجد بذور النظرية الحديثة الهامة عن الاستخمال « الأدائى » للغة •

وجدير بالملاحظة هنا أن نزاهة الاستحسان الأخلاقى الصادق ـ فى نظر هيـــوم ـ يقوم على التعاطف (المشاركة الوجدانية) ؛ فهو وحده الذى يثير فينا الاهتمام بسعادة اخواننا فى الانسانية عامة • ويعترف هيـــوم بأن التعاطف دافع واهن أشد الوهن ، وأن المبادىء الأخلاقية انما تتحكم فى نوازعنا الأنانية عن طريق الضمانات التى تمليها علينا المصلحة الذاتية ؛ وقد نتساءل حينئذ لماذا تبدو لنا الفضيلة والرذيلة على مثل تلك الأهمية العظمى بغض النظر عما تلقاه كل منهما أحيانا من مثوبة أو عقاب ؟

واجابة هيـــوم طريفـــة ولكنها ليست مقنعة ؛ فلو أننا رضينا أو سخطنا وفقا لمصالحنا الشخصية وللموقف الذى نكون فيــه ، جاءت أحكامنا متغيرة ومتعارضة مع أحـكام الآخرين • وبادراك ما ينطوى عليه ذلك من «عسر» ،وبالبحث عن عملة ثابتة ومشتركة لتقييم الكائنات الانسانية ـ اذا صح هذا التعبير ـ فلن نجد ما هو أنسب من التعـاطف ، ذلك الايثار الوديع الذى نؤثر به الســـعادة لأى شخص ما دامت بقيـة الظروف

متساويه في حالتي سعادته وعدم سعادته • ولهذا تسأل عن أية سمة انسانية أو أى نظام من النظم الاجتماعية ، هل يرجح له بصفة عامة أن يزيد فى المدى البعيد من اسعاد كل من يؤثر عليه ؟ ان مشاعر القبول أو الرفض التى نعانيها من خلال التعاطف ــ بعد أن نسأل هذا السؤال ــ هى التى ينبغى أن تعبر عنها المصطلحات الأخلاقية •

خاتمة : من العسير أن يقال عن هيــــوم انه قد نجح فى ارساء الأسس لعــلم تجريبى عن الطبيعة الانسانية ؛ فليس بين مبادئه الهامة التى يدافع عنها ما هو قائم على أســاس التجــارب العمليــــة ، فهى لا تستند الى الكشف عن وقائع جديدة ، بل تحتكم الى ما نعرفه كلنا فعلا ؛ فقد تعلمنا جميعا كيف نميز الروابط السببية من المصادفات ، وكيف نقدر درجة احتمال الوقوع ، وكيف نسوق البراهين وتتابعها ونضع الأحــكام الأخلاقية على اعتبارات عامة غير متحيزة ؛ وما من أحد فى الحياة الجارية يتطلع الى استثناءات للحقائق الرياضية فى عالم التجربة ، أو يحاول أن يستبق بالتفكير المجرد حكم التجربة على مسائل الواقع استباقا كليا • وربما لم يكن بهذا الوضوح أن أحدا فى الحياة الجارية لا يوافق على ما يزيد من الشقاء أو يرفض ما يخفف منــــه ، بيد أنه من الممكن أن يقال ان أشياء كثيرة قد عرف عنها أنها شر مؤكد نتيجة للشقاء الناجم عنها ، وأنه ما من حكم أخلاقى قد أمكن تبريره الا بالاستناد الى مبدأ أخلاقى ما ، على أن هذا المبدأ اما أن يكون هو نفسه مفتقرا الى ما يسوغه أو يكون موضعا للنزاع •

وما أداه لنــا هيوم هو أنه بين لنا كيف نحاول على الأقل أن نصف فى وضوح كيف نفعل أشياء بعينها نعلم جيدا كيف نفعلها فى سياقات مألوفة ، ومن ثم أوضح أننا فى السياقات غير المألوفة قد لا نفعل حقا تلك الأشــــياء وان كنا نعتقد أننا نفعلها • وان الفيلسوف الميتافيزيقى الذى يزعم أنه يفكر بالعقل فى أصل الكون أو خلود الروح ، ليبدو كأنما هو يفعل ما يفعله من يفكر بالعقل فى نشأة (مدينة) ستونهنج أو فى تبخر الماء • والحق أنه لا يفعل ذلك ، وانما هو فى الواقع يفعل أشياء تعلمنا جميعا « ألا » نفعلها فى الظروف المألوفة •

لقد كان محالا ــ بعد هيوم ــ على من فهم فلسفته (أى فلسفة هيوم) أن يسير فى الميتافيزيقا على النحو القديم.ومن أهم الفلاسفة الذين تأثروا بهيوم **جيريمى بنتام وعمانوئيل كانت** ؛ فقــــد قال بنتام ــ أول فلاســــفة المدرســــة النفعية الانجليزية ــ ان الغشــاوة قد سقطت عن عينيه حين قرأ هيـــوم • واعترف كانت بأن هيـــوم كان أول من أيقظه من سباته الدوجماطيقى ؛ ويعد كثير من مبــادىء كانت الهـــامة ، وخاصــــة تفســـيراته للمكان والزمان ، للعليــة والجوهر ، للحقائق الضرورية ، للهوية الشخصية والعقــل العملى بمثابة اجابات ــ سواء أكانت ضمنية أم صريحة ــ على مشكلات أثارها هيوم •

أما فيما يتعلق بعلم الطبيعة الانسانية ، فانه على الرغم من أن هيوم لم يسهم فيه بنصيب فقد أوضح أن التفكير المنطقى والحــكم الأخــلاقى مناشط يمــكن وصفها كالمشى وســلوك الحيوان سواء بســوء ، وأنها مادامت كذلك فهى قابلة للبحث العلمى • والمؤسف حقا أنه بعد أن رأى أن الانسان جزء من الطبيعة،حاول ادراج فلسفته تحت مبدأ الانطباعات والأفكار ، ذلك المبدأ الذى ينتمى الى تصور مضاد تماما عن الانسان ؛ وأن غرامه الشاذ بمفارقات التشكك قد جعله يستمرىء المتناقضات الناتجة عن ذلك بدلا من أن يحــاول مخلصا حل هذه المتناقضات •

هيوول ، وليم : (١٧٩٤ ــ ١٨٦٦) ، فيلسوف بريطانى تخرج فى كلية ترينتى بجامعة كيمبردج ، وأمضى بقية حياته زميلا فى الكلية ثم

أصبح أستاذا فى عام ١٨٤١ ، وانتخب زميلا بالجمعية الملكية فى عام ١٨٢٠ ، وقد كان أستاذا لعلم المعادن ١٨٢٨ ـ ٣٢ ، وأستاذا للفلسفة الأخلاقية ١٨٣٨ ـ ٥٥ ٠

كان هيوول رائدا فى دراسة المنهج العلمى مؤكدا اهمية الاستقراء فى ذلك المنهج ، ولكنه مسايرة لقبوله العام للفلسفة الكانتية ، نظر الى « الخطوة الغامضة » التى نتنقل بها من ملاحظة الوقائع الجزئية الى اكتشاف المبادىء العامة التى تربط تلك الوقائع الجزئية بعضها ببعض ، أقول انه نظر الى هذه الخطوة على أنها معتمدة على أفكار صاغها الفهم ٠ ومعنى هذا الكلام أنه من أجل وضع نظرية علمية لا يكفى مجرد جمع الوقائع ، وانما الضرورى هو « الربط الحقيقى للوقائع عن طريق مفهوم يكون صحيحا وملائما» ٠ والواقع أن هيوول هنا ـ وفى مواضع أخرى ـ انما يصف منهج الاستنباط الذى يبدأ من فرض نظرى،فتراه يقول مثلا ان « النجاح فيما يبدو يتحقق بوضعنا لعدة فروض نتحسس بها الموقف لنختار منها ما هو صحيح» ؛ وهذا التأكيد على قيمة الفرض فى العلم هو الاضافة الباقية التى أضافها هيوول ، وهى اضافة أدت مباشرة الى الاختلاف مع ج٠س٠مل ، اذ ذهب هيوول الى أن صياغة الفرض الشارح هى نفسها الاستقراء ، ولما كانت الوقائع المراد شرحها يمكن عندئذ أن تستنبط من الفرض فان **الاستقراء والاستنباط** ليسا نوعين مختلفين من الاستدلال كما رأى مل ، بل ان كلا منهما هو الآخر على نحو معكوس ؛ « فالاستنباط يبرر بالحساب ما قد حدسه الاستقراء حدسا موفقا»٠ولم يكن الاختلاف بين هيوول ومل حقيقيا ، ذلك لأن هيوول كان مهتما بمنهج الاكتشاف فى العلم ؛ ولا شك فى أنه كان على النهج الصواب فيما يتعلق بذلك ، بينما كان مل معنيا أساسا بمنطق الاستقراء من حيث انه طريقة برهان أو « عملية تحليل » تتدرج من مقدمات جزئية وتنتهى عادة الى نتيجة عامة ٠

ظهرت آراء هيوول فى الاستقراء والمنهج العلمى فى كتابه « فلسفة العلوم الاستقرائية» ؛ وهى آراء اعتمد فيها على الذخيرة الضخمة من المعلومات التى أوردها فى كتابه الباكر عن «التاريخ» ، ذلك الكتاب الذى بدونه لم يكن مل باعترافه ليستطيع كتابة الأجزاء ـ من كتابه فى « المنطق » ـ التى يعالج فيها الاستقراء ويهاجم كتاب هيوول الذى ظهر بعد كتاب « التاريخ » ٠ وكذلك ألف هيوول فى الفلسفة الأخلاقية والرياضية وكان فى كليهما من الحدسيين ، وفى كليهما اختار مل أن يهاجمه متهما اياه بأنه انما يجعل الفلسفة كلها بمثابة تأييد « لأية آراء قد تم ثبوتها » ٠ والواقع أن هيوول كان العماد لكل نظام استتب فى أى ميدان من الميادين ٠

ولعل هيوول أن يكون أعلم رجل فى العصر الفيكتورى الأول حيث ذاعت شهرته ، ومع ذلك فكتبه الضخمة قليلا ما تقرأ اليوم ؛ الا أنه باعتباره فيلسوفا للعلم يستحق من العناية أكثر مما يستحقه مل ٠

(و)

واحدية : هى أية نظرية تقول بوجود جوهر واحد فحسب ، أو « عالم » واحد ؛ أو أن الواقع الخارجى « واحد » بمعنى ما ، أى أنه لا يتغير ولا ينقسم ولا يتمايز ٠ فمثلا المذهبان المتعارضان القائل أحدهما بأن « كل شىء عقلى » والقائل ثانيهما ان « كل شىء مادى » ما هما الا صورتان فجتان للتعبير عن الواحدية ، وكلاهما يعارض الذوق الفطرى فى قوله **بالثنائية** المؤلفة من العقل والمادة ٠ وقد اخترع هذه اللفظة س ٠ فولف (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤) ، وأطلقها على هاتين النظريتين وحدهما ، وهما أحق بأن يطلق عليهما **المثالية والمادية** على التوالى ٠ وأطلقت فيما بعد أيضا على نظرية الهوية المطلقة التى يعتنقها

شيلنج وهيجل ، ومؤداها أن العقل والمادة لا يرد أحدهما الى الآخر ، بل يرد كلاهما الى جوهر مشترك واحد ، هما بالنسبة اليه تحولات ظاهرية (قارن هذه النظرية بنظرية « الواحدية المحايدة » **لوليم جيمس ، ولرسل** في وقت من الأوقات) • ولم تلبث هذه اللفظة أن استخدمت فيما بعد استخداما واسعا ، فاطلقت على آية نظرية تحاول تفسير الظواهر بردها الى مبدأ واحد ؛ ولم تعارض حينئذ الثنائية وحدها ، بل عارضت التعددية كذلك في كثير من الأحيان • تلك التعددية التي من أمثلتها نزعة رسل الذرية المنطقية ، التي أطلق عليها أيضا اسم « التعددية المطلقة » • ونتيجة لتلك الاستعمالات الكثيرة احاط بالكلمة غموض يلازمها ؛ على أنه لابد للمرء أن يميز بين واحدية « الجوهر » وواحدية « الصفات » : فالأولى هي الرأى القائل (١) بأن تعدد الجواهر تعددا ظاهرا انما يرجع الى حالات أو ظواهر مختلفة لجوهر واحد كان هو الله أو الطبيعة عند **سبينوزا** مثلا ، وكان هو المطلق عند **برادلي** • أما الواحدية الوصفية – من ناحية أخرى – فهي الرأى القائل بأنه أيا كان عدد الجواهر فانها في النهاية من نوع واحد ، أى أنه لا وجود لغير مجال واحد للوجود • ويستطيع المرء أن يميز أيضا من تلك الآراء المطلقة واحدية «جزئية» أى تلك القائلة (٣) بأنه في داخل أى مجال للوجود (أيا كان عدد تلك المجالات) ، فهناك جوهر واحد فحسب • وهذه الأشكال المتنوعة من الواحدية لا تقوم معا ولا تسقط معا ، بل اعتنق بعضها وترك البعض الآخر لأسباب تحتاج الى مناقشات طويلة ، فمثلا اعتنق سبينوزا (١) وبالتالي (٣) ، غير أنه رفض (٢) في سبيل الأخذ بعدد لامتناه من الأصول الأولية ؛ بينما رفض **ديكارت** (١) و (٢) ، ولكنه قبل (٣) داخل المجال المادى ، ورفض **ليبنتز** (١) و (٣) ، ولكنه تقبل (٢) على أساس أن المونادات جميعا أرواح ؛ وهكذا نجد أن كل مفكر من هؤلاء المفكرين قد تقبل الواحدية بمعنى واحد على الأقل دون المعاني الأخرى • ويحتاج المعنى المناسب لكلمة « الواحدية » الى أن يتضح دائما من السياق ؛ غير أنه في كل شكل من أشكاله يعد أسمى تعبير عن الاحكام الميتافيزيقي •

واقعي : انظر بصفة خاصة الميتافيزيقا ، والمذهب الواقعي ، والكليات ، وبرادلي •

وجود : انظر ميتافيزيقا ، ووجودية ، وواقعية ، ومثالية ، وواحدية ، وثنائية •

الوجودية : اسم لاتجاه أو نزعة ظهرت في تاريخ الفلسفة ، ونستطيع أن نميز فيها الملامح الآتية :

(١) تنطوى هذه النزعة دائما على عداء للنظر المجرد الذى يطمس ما في الحياة الفعلية من حالات التباين وعدم الاطراد ؛ وقد يتخذ هذا العداء صورة التحليل الذاتي العميق – كما هي الحال في «اعترافات» **أوغسطين** – أو قد يأتي كما هي الحال في « خواطر » **باسكال** – في صورة الاصرار على أن دعوى المنهج الرياضي في العلوم المضبوطة بأنه منهج كامل شامل للمعرفة الانسانية ، هي دعوى تحتمل المنازعة دفاعا عن نظرة أخرى – أكثر مرونةوأقل صرامة – للأساليب المتنوعة المختلفة التي يستجيب بها الناس لبيئتهم الطبيعية والانسانية • ويطالب **ايتيين جلسن** بادراج **الاكويني** في زمرة الوجوديين بسبب اصراره على أولوية الوجود على الماهية ، بينما يرى أن التقليد الماهوى الذى وضعه أفلاطون يؤكد أولوية الماهية على الوجود ؛ وان جلسن ليأخذ بهذا الرأى رغم تلك الصلة التي ما ينفكون يكبتونها بين الاتجاهات الوجودية في الفلسفة وبين اهتمام سقراط بعلم الأخلاق ، اذ يميزه من التأمل في النظام الكوني •

وان هذه اللمحة التاريخية الموجزة لتشير الى أن الوجودية اسم لنزعة ، أكثر منها اسما لمجموعة محددة من المبادىء •

(٢) هنالك تقارب بين عمل الفيلسوف الأخلاقي وعمل الروائي أو الكاتب المسرحي ؛ ولقد أبرز الفكر الوجودي الحديث هذا الجانب ، اذ رأينا رجالا مثل **سارتر ومارسل** قد امتازوا من حيث هم أدباء ومؤلفون للمسرح كما امتازوا من حيث هم فلاسفة في آن واحد • ويستطيع المرء أن يميز اليوم في هـــذا التقارب استمرارا بين التفلسف الوجودي ، وبين النقد الذي وجهه **مذهب الظواهر** الى الأخلاق الصورية التي أخذ بها **كانت** على النحو الذي نجده في كتابات ماكس شـــيلر ؛ اذ يقف الوجودي دائما ــ بما يتصف به من تحيز للجزئي والعيني ــ وقفة المتحفز ضد أية محاولة كمحاولة كانت التي أراد بها التماس مبدأ كلي تندرج تحته الأفعال الأخلاقية جميعا ، على حين ترى الفيلسوف الوجودي عاطفا بعض العطف على مذهب كانت في أولوية العقل العملي على العقل النظري •

(٣) الفكر الوجودي عميق التدين أحيانا ــ كما هي الحال عند **كيركجارد** ــ وأحيانا ملحد الحادا صريحا ــ كما هي الحال عنـــد جان بول سارتر ــ بيد أننـــا نستطيع أن نميز في الالحاد الوجودي نغمة دينية تكاد تستولي عليـــه ، فهي تختلف كل الاختلاف عن تلك النغمة التي يتردد صداها عند التجريبيين الأنجلو سـكسونيين في رفضهم للاتجاهات الدينية ، وهي نغمة قريبة من التي نجدها في رجال عصر الاســتنارة • وهكذا نرى أن رواية « الطاعون » لألبـير كامي ــ وهي الرواية التي بغير شك قد أعانت كاتبها على الفوز بجائزة نوبل في الأدب ــ تنم عن اشتعال فكرة بمشكلة القداسة حين تصطبغ بالالحاد ، وتشيع فيها نغمات دينية خافتة لا مراء فيها ، وان يكن في ذلك من الغرابة ما فيه •

(٤) لقد عد كيركجارد نفسه واضعا لفلسفة ولاهوت اصلاحيين ، وهما قبل كل شيء تصحيح لنزعة هيجل الجدلية العقلية وتأويلها الفلســفي للدين المسيحي • ولنـــا أن نقول ان الفلاسفة المحترفين سيجدون دائما في كتابات المفـكرين الوجوديين معينا لهم على تعديل النماذج المحددة الضيقة التي توضع للانسان في فكره وفي فعله ؛ ويمكن أن نشير في هذا الصدد ــ على سبيل المثال الذي ينسج كثيرون على منواله ــ الى تقدير **فتجنشـــتين** « لاعترافات » أوغسطين وقصـص ليو تولستوي ؛ فان خيال الباحث العـلمي ليتسع أفقه اذا ما تذكر ما في حياة الانسان وتجربته من مرارة ، وكثيرا ما يستعين في ذلك بالنظرات الثاقبـة التي يصـادفها في كتابات الوجوديين المستفيضة ، والتي قد تجيء في غير اتزان أحيانا.

وانه لخير لنا أن نلتمس تأثير الوجودية على اللاهوت المعاصر في مؤلفـات بول تلتش ورودلف بلتمان ، من أن نلتمسه في مؤلفات كارل بارث ؛ وكتاب هـذا الأخـير الذي صدر مبـكرا بعنوان «رسالة الى أهل روما» يدين بشيء كثير لأفلاطون، كمـــا يدين لكيركجارد ودستويفسكي ؛ وكتابه الضخم « جمود الكنيسيين » مدين لانسلم ــ وكان بارث قد نشر عن كتاب أنسلم « العظة » مقالا ممتازا عام ١٩٣٠ ــ بأكثر ممـا هــو مدين به للمفـكرين الوجوديين ، حتى لقـد عرف أتباع مدرسته باتهامهم لهؤلاء الذين يصطنعون منهج الجدل الوجودي في اللاهوت • بأنهم يحافظون حتى اليوم على التركة المفجعة التي خلفها أوغســـطين باستغراقه في ذاته •

وزدم ، (آرثر) جون تيرنس ديـبن :

(١٩٠٤ ــ) فيلسوف بريطاني ، وأستاذ الفلسفة بجامعة كيمبردج ، وزميل بكلية ترينتي؛ وعلى الرغم من أن مؤلفاته تتناول عددا كبيرا منوعا من الموضوعات ، الا أنهـا مطردة المنهج اطرادا واضحا ؛ فهو في هذا المنهج يتبع في أغلب الأحيان صياغة أي حكم فلسفي بأن يفرض نقيضه تماما ليرى ماذا عسى أن يترتب على ذلك من نتائج ، وحتى بازاء احدى أفـكاره الرئيسية التي يقول فيها ان العبارات الفلسفية ما هي الا توصيات لفظية ، نراه على أتم استعداد لأن يقول بالنقيض

الا بهذه الطريقة تتضح مواضع الشبه ومواضع الخلاف كلاهما فى أقوال الفلاسفة وغيرهم ، وبذلك تكشف الفلسفة عن منطق الأنواع المختلفة من العبارات • ويدين وزدم بالدين الكبير الى **فتجنشتين** ، وليس أقل جوانب هذا الدين رفضه للميتافيزيقا التقليدية بالنظر الى أنها تتكلم عن موجودات غريبة ، ومع ذلك فهو لا ينفى عن الميتافيزيقا كل قيمتها لأنها تعبر عن عدم رضانا باستعمالنا اللغوى المألوف حيث يتضمن ذلك اما الآراء المتعارضة أو لا شىء على الاطلاق • ويقول وزدم ان هذا التضارب الذى من هذا القبيل هو الذى يوضح الأمور ، وهو يقارنه بضروب الشك الموسوس عند المرضى بالعصاب ، وهو شك له هدفه كذلك ؛ والحق أن للفلسفة قيمة علاجية فى تخليصها ايانا مما يتعاورنا من حيرة ، فهى شبيهة من بعض الوجوه بالتحليل النفسى •

الوضعية المنطقية : اسم أطلقه بلومبرج وفايجل عام ١٩٣١ على الحركة الفلسفية الصادرة عن **جماعة فيينا** • ويستخدم هذا الاسم فى كثير من الأحيان بمعنى غامض مهوش بصدد الحديث عن الفلسفة التحليلية عامة ، والأفضل أن يقتصر استخدامه للدلالة على معناه الأصلى ، حين يكون مرادفا لما يسمى بالتجريبية « المنطقية » أو « العملية » أو « المتسقة » •

نشأت جماعة فيينا فى أوائل العشرينات من هذا القرن بوصفها جماعة للمناقشة غير رسمية بجامعة فيينا يرأسها **موريتس شليك** ، ومن اعضائها البارزين **رودلف كارناب** ، وأوتونويرات، **وفردريك وايزمان** ، وفيليب فرانك ، وهانزهان، وهربرت فايجل ، وفكتور كرافت ، وفيلكس كاوفمان ، وكورت جودل • وثمة أعضاء آخرون اقل أو أكثر بعدا فى المكان أو الزمان أو الرأى ، منهم هانز رايشنباخ ، وكارل همبل ، وكارل منجر ، **وزتشارد فون ميزس** ، **وكارل بوبر** ، ويورجن يورجنسن ، وتشارلس • و • موريس ، و ا • ج • اير • وفى الجماعة الأصلية عدد لا يستهان به من الأعضاء لم يكونوا فلاسفة بما تلقوه من تعليم ، بل منهم الرياضى والفيزيقى وعالم الاجتماع ، غير أنهم يشتركون جميعا فى اهتمامهم المشترك بفلسفة العلم ، وفى استيائهم المشترك من الميتافيزيقا الأكاديمية التى كانت سائدة حينذاك فى ألمانيا وأوربا الوسطى • وقد كان منطقهم — من الناحية التاريخية — هو منطق **فريجه ورسل** ، بينما لا تدين « وضعيتهم » **لكونت** بالقدر الذى تدين به « للوضعية الجديدة » التى وضعها **ماخ** وبوانكاريه ، ولنسبية أينشتين العامة ؛ وعن طريق هؤلاء الى كارل بيرسون ، **وجون ستيوارت مل** ، وكتاب عصر التنوير ، والتجريبيين البريطانيين الأول (**وبالأخص هيوم**)• ومهما يكن من أمر ، فان التأثير القوى المباشر يرجع الى **فتجنشتين** الذى ، وان لم يكن عضوا فى الجماعة ، الا أنه تعرف على **بعض أعضائها** ، والذى كانت «رسالته المنطقية الفلسفية» (١٩٢١) ظهيرا لكثير من مناقشاتها ، كما كان أيضا كتاب شليك « المعرفة العامة » (١٩١٨ — ١٩٢٥) ، وكتاب كارناب « البناء المنطقى للعالم » (١٩٢٨) •

وبعد بضعة أعوام من الوجود المنحصر فى نفسه وغير الواعى بذاته نسبيا ، تكونت الجماعة رسميا عام ١٩٢٩ باسم «حلقة فيينا» ، وقد اختير هذا الاسم — الذى يرجع الفضل فيه الى نويرات — لارتباطاته اللطيفة بالغابات ، والفالسات ، واللطائف المحلية الأخرى • وصدر بيان يصحبه ثبت بالمراجع تحت رعاية هيئة من أعضاء الحلقة المسماة « باتحاد ارنست ماخ » ، وعقد مؤتمر فى براج ، وابتاعت الجماعة صحيفة «حوليات الفلسفة» عام ١٩٣٠ ، وسميت اسما جديدا هو «المعرفة» ، وأشرف على تحريرها كارناب ورايشنباخ؛ وأعانت هذه الصحيفة جماعة فيينا على اقامة الصلة والمحافظة عليها بين عدد متزايد من المتعاطفين معها

فى بريطانيا والولايات المتحدة وأوربا الشمالية • وعقدت مؤتمرات أخرى باسم « وحدة العلم » فى كونجسبرج (١٩٣٠) وبراج (١٩٣٤) ، وباريس (١٩٣٥ و ١٩٣٧) وكوبنهاجن (١٩٣٦)، وكيمبردج بانجلترا (١٩٣٨) وكيمبردج بمساشوستس (١٩٣٩) • ومن مشروعات الجماعة نشر عدة سلاسل من الكتب والأبحاث ، ولعل أبعدها طموحا مشروع نويرات ـ الذى لم يتم بعد ـ لنشر « موسوعة عالمية للعلم الموحد » •

وقد صاحب هذا التوسع فى أوجه النشاط شىء من الفقدان لذاتية الجماعة التى تميزها من غيرها من الجماعات ، فما آن أتى منتصف العقد الرابع من القرن حتى كانت الوضعية المنطقية قد انتشرت فعلا فى حركة أوسع وأشد غموضا ، هى حركة التجريبية المنطقية • فانتهت اجتماعات « جماعة فيينا » الأصلية انتهاء مباغتا عام ١٩٣٦ أثر حادث اغتيال شليك ، ولم يلبث انحلالها أن تمت حلقاته نتيجة لضغط الحوادث فى أوربا ، اذ نفى معظم أعضائها الى بريطانيا أو الولايات المتحدة • وقد بقى الكثيرون ومات بعضهم هناك ، أما الباقون فمنهم شخصيات عاملة بارزة مثل كارناب وفايجل ، غير أنهما لم يعودا يؤلفان جماعة محددة ؛ وربما كان الأثر المتخلف من الحركة فى أقوى حالاته فى الولايات المتحدة ، حيث ما برح قائما هناك معهد لوحدة العلم • ولم تعد الآراء التى كانت تتشيع لها الحركة صراحة تثير كثيرا من النزاع فى أى مكان آخر ، وان يكن الكثير من مثلها العليا ما فتىء فعالا فى الفلسفة التحليلية المعاصرة •

وكان الوضعيون المناطقة يدعون الفلاسفة الى أن يتفقوا فيما بينهم اتفاقا شبه ـ علمى ، وكانوا بادىء ذى بدء أقرب الى تطبيقه ، على الأقل ، فيما بينهم اقترابا يثير الدهشة • فمن الممكن اذن ، بغض النظر عن بعض الاختلافات الفنية فيما بينهم ، أن تنسب اليهم وجهة نظر جماعية وان يكن فى ذلك شىء من الترخص •
وقد أشرنا الى السمات الرئيسية لوجهة النظر هذه اشارة موجزة ، وهذه السمات هى التجريبية المتطرفة ، تؤيدها مصادر المنطق الحديث ، ويخفف من غلوائها احتراء ـ من الممكن أن يكون مبالغا فيه ـ لمآثر العلم الحديث وقدراته • ومن سماتها أيضا رفض متطرف للميتافيزيقا على أسس منطقية ، لا على أنها زائفة أو لا جدوى منها فحسب ، بل على أنها خالية من المعنى ؛ وتضييق لنطاق الفلسفة بحيث تقتصر مهمتها على الغاء مشكلاتها الخاصة عن طريق توضيح اللغة المستعملة فى وضع تلك المشكلات ، وثمة هدف أكثر ايجابية هو تحليل مصطلح العلوم وتوحيده، بارجاعه الى مصدر مشترك فى لغة الفيزيقا •

والتجريبية هى النزعة القائلة بأن كل معرفة مستمدة فى نهاية الأمر من الخبرة ؛ وهى تنطوى ـ كما وضعها هيوم ـ على الزعم السيكولوجي بأن الأفكار جميعا نسخ مباشرة أو غير مباشرة من الانطباعات الحسية ، ومن هذا تستخلص النتيجة بأن المعرفة اما أن تكون معرفة بالعلاقات الداخلية بين الأفكار (كما هى الحال فى الرياضة) ، أو أن مشارها فى نهاية الأمر هو مضمون الانطباعات الحسية (« الواقع والوجود ») ؛ أو ان لم تكن هذا ولا ذاك ، فأحرى بها أن تلقى فى النار باعتبارها « سفسطة ووهما » • وقد بدأت الوضعية المنطقية ـ حين اتبعت فتجنشتين ـ باعتناقها وجها أشد انصياعا للمنطق فى هذه الوجهة من النظر ، فذهبت الى أنه من الممكن أن تنحل الخبرة الى مقوماتها الأخيرة ، ألا وهى الملاحظات الحسية المباشرة التى لا سبيل الى اصلاحها والتى يتألف منها عالم الملاحظ • وهذا البناء الذى يتبدى على هذا النحو انما ينعكس فى اللغة ، ويمكن أن نبين ـ على وجه أدق ـ بوساطة التحليل المنطقي أن القضايا التى تعبر عن المعرفة يمكن أن تنحل هى الأخرى الى قضايا أولية ،

بحيث تقابل كل قضية منها الفقرات الفعلية أو الممكنة من الخبرة الحسية مقابلة واحدة بواحدة . والعلاقة بين القضايا المركبة والقضايا الأولية هي « دالة الصدق » ، من حيث ان صدق القضية المركبة لا يتوقف الا على صدق عناصرها البسيطة أو كذبها ؛ وليست المسألة اضافة أية زيادة ، وانما هي ببساطة مسألة درجة أعظم من التعقيد المنطقي . نعم لا شيء يضاف ، لأن قضايا المنطق والرياضة لا تعنى الا بتنظيم العلاقات الصورية بين الرموز ، وهي لا تقول شيئا — في حد ذاتها — عن العالم ، كما أنها تخلو من المضمون . ووظيفتها أن تقرر التعادلات وعلاقات الاشتقاق بين القضايا الأخرى ، وهي ان كانت صادقة فهي بالضرورة كذلك ، فليس هذا الا لأنها « تحصيل حاصل » ، فهي صادقة بالتعريف ، أو ان شئنا استخدام المصطلح القديم ، هي قضايا تحليلية . ومن هذا يلزم مباشرة — كما رأى هيوم — أنه لا أمل في قيام ميتافيزيقا استنباطية ؛ اذ ما دام المنطق فارغا ، فان معالجة المعطيات التجريبية لا يمكن أن نتوقع منها أن تفضي الى ما وراء الخبرة ، ويتبقى أن نثبت أن قضايا الميتافيزيقا هي قضايا خالية من المعنى بالمعنى الحرفي لهذه العبارة .

والصدق — وفقا للرأي السابق — اما أن يكون صوريا واما فعليا ، ويتألف في الحالة الأخيرة من التقابل المباشر بين القضايا الأولية والمعطيات الحسية ، أو من التقابل (الضمني) في التركيب بالاضافة الى حدوث الخبرات الحسية المناسبة ، وذلك على مستوى أكثر تعقيدا . والقضية لا يكون لها معنى الا اذا أمكن — من حيث المبدأ — أن تكون صادقة أو كاذبة ؛ ومن ثم فان فئة القضايا ذات المعنى يمكن تقسيمها تقسيما كاملا لا يتبقى منه شيء — الى القضايا التي يمكن تقرير صدقها أو كذبها على أسس صورية (في المنطق والرياضة)، والقضايا التي تؤكد الخبرة الحسية — أو يمكن أن تؤكد — صدقها (أو كذبها) فعلا . ويعبر الشعار التالي عن المبدأ المتضمن في هذا تعبيرا فجا ، ألا وهو : « ان معنى قضية ما هو طريقة التحقق من صدقها أو كذبها » ؛ وثمة صياغة أكثر رؤية وان تكن أقل حسما ، وهي أنه يكون لقضية ما معنى اذا كانت الخبرة الحسية كافية لتقرير صدقها .

ومن الواضح أن « قضايا » الميتافيزيقا واللاهوت ليست صورية ، مادامت تدعى أنها تنبىء عن مسائل تتجاوز الخبرة العادية ؛ ومع ذلك فان رجال الميتافيزيقا لا يعالجون الوقائع المألوفة ، ومن هذا يبدو أنه ما من بينة تجريبية يمكن أن تساعد على تأكيد نتائجهم أو تفنيدها . وما دامت أقوالهم لا يمكن وضعها على محك الخبرة ، فهي ليست بذات مضمون واقعي كما أنها ليست صورية ، ولهذا ينبغي أن تعد (بهذا المعنى الاصطلاحي الى حد ما) ، « خالية من المعنى » أو « لا معنى لها » ؛ وان شئنا الدقة ، فانها ليست حقا قضايا على الاطلاق . وينطبق هذا الكلام نفسه على « أشباه القضايا » التي ترد في نظرية **المعرفة والأخلاق** ، من حيث أنها تشير الى « الأشياء في ذاتها » أو الى « قيم موجودة وجودا عقليا » ، ولا يمكن ردها الى تقريرات فعلية عن سيكولوجية الحكم الادراكي أو الأخلاقي من جهة، أو الى التحليل المنطقي للغة التي تصاغ فيها تلك الأحكام من جهة أخرى . وقد كان من نتائج مثل هذا التحليل الدعوى القائلة بأن الأحكام الأخلاقية لا تقرر وقائع أخلاقية ، وانما تعبر عن عواطف المتكلم ، وربما حرضت الآخرين على مشاطرته تلك العواطف . ويمكن أن يقال أيضا ان الأقوال الميتافيزيقية تصنع هذا فتنقل الينا عاطفة شاعرية أو « موقفا ممكنا من الحياة » ، والاعتراض الذي يوجه الى هذه الأقوال هو أنها تفعل ذلك متظاهرة بمظهر مضلل،اذ تبدو وكأنها تنقل الينا معلومات عن واقعة تتجاوز الحس .

فاذا كانت كل القضايا الصورية تنتسب الى

المنطق ، وكل قضايا الواقع تنتمي -بمعنى واسع- الى العلوم التجريبية ، فانه من العسير العثور على مأوى تلوذ به قضايا الفلسفة ومن ضمنها طبعا مبدأ التحقق نفسه • وحين واجه فتجنشتين هذه الصعوبة ، كان على استعداد لوصم حججه الخاصة المؤدية إلى هذه الغاية على أنها « بغير معنى » ، ولو أنها تتميز بطابع توضيحي هام • ولما لم تكن الوضعية المنطقية قادرة على قبول هذه المفارقة،فقد استعدت للاعتراف بشرعية التحليل الذى أصبح على هذا النحو هو كل ما يضطلع به الفلاسفة ؛ فالفلسفة ليست نظرية علمية ، بل هي فاعلية مؤداها التوضيح المنطقي للتصورات العقلية وللقضايا والنظريات الخاصة بالعلم التجريبي • وكذلك فهم مبدأ التحقق على أنه تعريف أو وصفة أو معيار للمعنى ، لا على أنه جملة تقريرية تحتمل الصدق أو الكذب •

وللمطابقة البسيطة بين المعنى وطريقة التحقق نتائج كثيرة لا تخلو من غرابة وبعد عن الاحتمال ؛ وان الكتابات التى تبسط الوضعية المنطقية لشديدة الاهتمام بهذه المشكلة حتى لقد أدت محاولات مواجهتها الى الاختلافات الأخيرة التى وقعت داخل المدرسة ، فاليها تعزى تلك الاختلافات الى حد كبير • والصعوبات باختصار هى أن المبدأ يبدو أنه يشوه أو ينكر معنى كثير من القضايا المقبولة فى العلم والحياة اليومية ، وأن تصوره للمعنى خاص على أية حال ولا يمكن نقله الى الآخرين ، كما أنه يختلف من ملاحظ الى آخر •

فالقضايا التاريخية ـ على سبيل المثال ـ لا يمكن التحقق منها مباشرة بالرجوع الى الحوادث، ولابد من تفسيرها على أنها تنبؤات بما عسانا أن نجده لو راجعنا المدونات التاريخية فى لحظة مستقبلة •• الخ • وهكذا يؤخذ مضمون مثل هذه القضايا على أنه هو البينة غير المباشرة على صدقها ؛ ولا توجد أية وسيلة للتمييز بين عبارة مستقلة عن الملاحظة وبين عبارة حاضرة ، مادام منهج التحقق منهما واحدا • والقضايا العامة ـ مثل القوانين الطبيعية •• الخ ـ هى أيضا مما لا يقبل التحقق من حيث المبدأ ، مادامت أية سلسلة متناهية من الملاحظات لا تكفى لضمان صدقها • وثمة مصاعب مماثلة تكتنف العبارات التى تقال عن الأشياء المادية ، وهى الأشياء التى يتطلب التحقق منها ـ فى حدود الملاحظات الحسية المباشرة ـ سلاسل لامتناهية من مثل تلك الخبرات لتكملتها • وبدلا من أن ينعت المناطقة الوضعيون هذه القضايا بأنها لا معنى لها ، بادروا الى اعلان أن القضايا من هذا النوع ليست حقا قضايا على الاطلاق ، بل مجرد توجيهات لاجراء الملاحظات ؛ أو تراهم يقولون أحيانا انها فروض قابلة للاثبات (أو للتكذيب كما قال بعضهم) عن طريق الخبرة ، فهى الى هذا الحد تكون مشروعة بالنسبة الى العلم • (يمكن أن تكذب التعميمات تكذيبا قاطعا بملاحظة واحدة ، وقد توضع ـ وفقا لهذا الاختيار ـ فى مرتبة القضايا بمعنى هذه الكلمة الصحيح ؛ غير أن تفنيد دعوى جزئية ، بأن س واحدة على الأقل كانت ص ، يتطلب حينذاك احصاء كاملا ، كما كانت الحال من قبل) •

ولتجنب تلك التعقيدات ، اقترح بعض الكتاب (وعلى الأخص اير) التفرقة بين الصور « القوية » و « الضعيفة » من مبدأ التحقق • وطبقا لهذا الرأى الأخير ؛ ليس من اللازم أن تكون القضية قابلة للتحقق بصورة قاطعة ، ويقبل معناها قبولا كافيا اذا كانت هناك ملاحظات حسية « متعلقة » بصدقها أو كذبها • وكان القصد من هذه الصيغة انكار المعنى على القضايا الميتافيزيقية ، والتسليم به للتقريرات التجريبية من ذلك النوع المذكور آنفا ؛ بيد أنها متهاونة أشد التهاون من هذه الناحية ـ كما تم الاعتراف بذلك بعدئذ ـ مادام أى ميتافيزيقى يجد من ضميره وازعا يمنعه

من أن يقرر بأن ملاحظات الحس متعلقة — الى درجة ما — بتأملاته؛ فحاولت الصيغ المتأخرة للمبدأ علاج هذا العيب ، غير أنها تورطت فى مصاعب أخرى أشد فنية • ومع زيادة التعقيد ، ازداد اتخاذها لمظهر التحايل المرتجل لاستبعاد فئة من الجمل التقريرية كانت مبعدة بالفعل ، بدلا من أن تكون فى حد ذاتها علة استبعادها •

وتنشأ مشكلات أخرى من الدور الهام جدا المخصص للخبرة الحسية فى عملية التحقق ؛ ولما كان مثل هذه الخبرة أمرا خاصا بالنسبة للملاحظ بحكم الضرورة ، فقد يبدو أن القضايا لا يمكن أن يكون لها معنى بالنسبة اليه الا اذا كان من الممكن التعبير عنها من حيث المبدأ فى حدود ما هو فى متناول خبرته المباشرة • وكتاب كارناب « البناء المنطقى للعالم » ، محاولة تفصيلية للقيام باعادة البناء هذه ، اعنى بناء التفكير العلمى والتجريبى من داخل القيود الحاصرة التى تفرضها علينا مصطلحات « متمركزة حول الذات » ، على ان الانحصار فى الذات الذى تتضمنه هذه العملية هو انحصار منهجى فحسب ، مادام الهدف هو الرد النظرى للتصورات العقلية ، والقضايا وحدها ، لا للوقائع ؛ بيد أن الشك يبقى قائما فى كيف يكون التفاهم ممكنا اذا سلمنا بهذه الافتراضات ، أو كيف يمكن التحقق من معطيات العلوم تحققا تشترك فيه الذوات التى يجرى بينها التفاهم • وقد انقسمت الوضعية المنطقية انقسامات عدة حول هذه المسألة ؛ والرأى الأكثر رسوخا والذى عرضه شليك خاصة ، هو أن « بنية » الخبرة عند فرد ما يمكن توصيلها الى الآخرين ومقارنتها ببنية خبرات الغير ، وان كان لابد أن يظل مضمونها مستحيلا على مثل ذلك التوصيل حتى بالنسبة للملاحظ نفسه • أما الحزب الأكثر تطرفا والذى يتزعمه نويرات وكارناب فانه لا يرضى بشىء من هذه النكسة الى الميتافيزيقا ، ويؤثر ضمان موضوعية العلم حتى ولو كلفه ذلك التخلى عن أسسه الحسية المفترضة ؛ فأنصاره يذهبون الى أن الفروض العلمية انما تختبر صحتها بردها لا الى الاحساسات الخاصة غير القابلة للتحقق لدى الملاحظ ، بل بردها الى الوقائع التى يلاحظها الناس عامة • فالعلم لايعنى بحياة الملاحظ العقلية ، والاشارات التى تشير اليها ليست بذات معنى ، أما افعال الملاحظ الاخبارية وحالاته الجثمانية وسلوكه العام ، فمسألة أخرى اذ يمكن مراجعتها علانية وتسجيلها ؛ وهذه الأفعال أو بالأحرى هذه التسجيلات ، هى التى تؤلف « البروتوكول » أو المعطيات الأولية للنظرة العلمية • وهذه الدعوى التى تذهب اليها النزعة الفيزيقية تشبه النزعة السلوكية شبها وثيقا ، ولكنها تختلف عنها فى أنها لا تنكر وقائع الحياة العقلية صراحة ، ولاتردها الى وقائع السلوك الجثمانى • ومضمونها — على الأصح — هو أن التقريرات التى توضع فى لغة علم النفس الاستبطانى يمكن أن تستبدل بها صوريا تقريرات تقال بلغة الفيزيقا ، وهذه التقريرات الأخيرة وحدها هى التى ينتفع بها العلم ؛ وان هذه لدعوى تثير اختلافا فى الرأى بغير شك ، غير أن تدليلات النزعة الثنائية التقليدية لا تفندها •

وثمة دعوى أخرى من هذا النوع ، ولكنها أبعد مدى وترتبط خاصة بنويرات ، ألا وهى أن جميع العلوم تعتمد فى نهاية الأمر على « بروتوكولات » مرتكزة على الأشياء والعمليات الفيزيقية ، ومن ثم يمكن التعبير عن كافة التقريرات التجريبية بلغة الفيزيقا • وقد تكون للعلوم الجزئية قوانينها الخاصة — وهذه مسألة تجريبية — غير أن التصورات المستخدمة فيها يمكن أن تعرف كلها بالمصطلح الفيزيقى الذى يؤلف من ثم لغة مشتركة للعالم كله ؛ وهذا هو الأساس النظرى لحملة نويرات القوية من أجل « وحدة العلم » •

ولقد مضى الى أبعد من ذلك كارناب ونويرات — بانسحابهما من النزعة التجريبية —

بنظريتهما الفيزيقية هـــذه ، وذلك حين اقترحا الاستغناء عن نظرية الصدق على أساس التطابق (بين الجملة من جهة والواقعة الخارجية من جهة أخرى)٠نعم ، ان التوازى بين اللغة والواقع سمة جوهرية الا أنها مشوبة بصبغة ميتافيزيقيـــة نلمسها فى نظرية فتجنشتين عن المعنى ، اذ يبين هو نفسه أن العلاقة اللالغوية المتضمنة فى عملية التطابق لا يمكن التعبير عنها بما تملكه اللغة من وسائل ؛ وكذلك انتهى بحث شـــليك « عما لا يمـــكن اصـــلاحه » وعن الأســـس الأوليـــة (البروتوكولات) التى يمكن التحقق منها مباشرة، أقول ان هذا البحث قد انتهى هو أيضا الى مالا يمكن التعبير عنه ٠ ومع ذلك فانه من اليسير التخلص من هذه المشكلة ؛ فالتقريرات اللفظية لا تقارن ــ كما ألح بعضهم ــ لا بالوقائع الخارجية، بل بتقريرات لفظية مثلها ٠ وينبغى أن توصف المعرفة ــ تبعا لذلك ــ على أنها نسق من التقريرات اللفظية التى يؤيد بعضها بعضا ، فاذا ما قبلت تقريرات أخرى جديدة على أنها صادقة ، فانما تقبل اذا وجد أنها متسقة مع تلك التى تم قبولها من قبل ٠ وهكذا يصبح الاعتقاد بمجموعة من القضايا « الأساسية » التى تقوم عليها المعرفة اعتقـــادا عقيما ؛ وليست الأســـس الأوليـــة (البروتوكولات) المطلوبة غير مجموعة منتقاة من القضايا الداخلة فى صميم الموضوع ومستمدة من النسق المقرر ، وفى هذه الحالة يكون الاتساق هو معيار الصدق ٠ والصعوبة ــ طبعا ــ هى معرفة أى نسق هو النسق الصحيح ، ذلك أنه من الممكن قيام عدد كبير من الأنساق ، وبعضها كاذب بلا شـــك ، ما دام اتســاقها الداخلى لا يمنعها من أن تكون غير متسقة بعضها مع بعض ٠ وقد كان اعلان الثقة الذى أعلنـه كارناب بأن يكون النسق المعين مقبـولا اذا ما تأيد بأسس أولية مقبولة من رجال العلم المعترف بهم ، أقول ان ذلك من كارناب قد فهم على أنه انتكاس ان لم يكن اعترافا بالهزيمـــة ؛ وانه لفهم سرعان ما أكده تخليه عن هذه النظرية وعودته الى موافقة مشروطة على أن الجمل يمكن أن « تواجه » بالوقائع ٠

على أن هذه التحولات الظاهرية أقل أساسية مما قد يبدو ، لا سيما اذا أخذنا فى اعتبارنا آراء كارناب الأخرى ؛ ذلك أن كثـــيرا من نشـــاطه ــ بوصفه منطقيا ــ قد كرسه لتحويل البناء الداخلى للغة (وأعنى طرائق البناء اللغوية) الى « بناء صـــورى » ، كما حول هلبرت وأتباعه الرياضـــة الى بناء صورى بمعالجتهم قضاياها على أنها علامات على الورق لا معنى لها ، وبأبحاثهم فى القواعد التى تتم عليها التشـــكيلات المؤلفة منها (فى « ما وراء اللغة ») ٠ ويستوعب كتاب كارناب عن « البنـــاء المنطقى للغـــة » قواعد النحـــو اللغوية ، أى قواعد تكوين الجمل التى على أساسها تتألف الجمل من مفردات اللغة ؛ كما يستوعب القواعد المنطقية أو قواعـــد التحـــويل التى على أساسها تشتق الجمل صوريا الواحدة من الأخرى٠ وانه ليهتم اهتماما كبيرا بتصنيف ثلاثى للجمل : جمل بنائية ، وهى التى تشير الى كلمات أو الى جمل أخرى ، ويقال عنها انها تنتمى الى « الطريقة الصـــورية للكلام » ؛ وجمل تجريبية أو جمل تشير الى أشياء ، وهى الجمل التى تتناول الأشياء وأمور الواقع ؛ وهناك أيضا فئة ثالثة من الجمل هى « جمل أشباه الأشياء » ، وهى الجمل التى « يبدو » أنها عن الأشياء (كما نقول عن منضدة « انها » شىء) بينما هى فى الواقع ــ أو يمكن ترجمتها الى جمـــل ــ عن كلمات (فيقـــال ان « المنضدة » كلمة عن شىء) ، ويقال عن هذه انها تندرج تحت «الطريقة المادية للكلام» ٠ والغرض الرئيسى من هذه التمييزات فى السياق الحالى هو أن نتمكن من التدليل على أن معظم قضايا الفلسفة الميتافيزيقية ــ ان لم تكن كلها ــ وأعنى فقط تلك القضايا التى يرجى انقاذها (من عملية حذف الميتافيزيقا) ، وهى القضايا التى يبدو أنها تشير الى وجود كيانات مجردة أو الى منزلتها من الوجود

كالكليات مثلا ، هذه القضايا هي في الواقع جمل تختص بطريقة البناء اللغوي اذ هي خاصة بطريقة استخدام الألفاظ ، لـكنها سيقت في الطريقة المادية للكلام على صورة مضللة ؛ وهكذا تصبح الفلسفة هي البناء المنطقي للغة ، أو هي بحث في اللغـة على مستوى عال ٠ وتتكشف المنازعات الفلسفية التي طال عليها الأمد ، مثل النزاع بين **المثالية والمادية** ، تتكشف هـذه المنازعات حين تترجم الى الطريقة الصورية على أنها نزاع على اختيار اتفاقي بين « لغات » بديلة ، أكثر من أن يكون نزاعا حول حقائق مفارقة بحكم طبيعتها ، أو حول حقائق ذات أهمية ٠

ومن هنـا كان انتقـال الوضعية المنطقية السريع ، بل المستهين ، من مصطلح النزعة الحسية شبه ـ المثالية ، الى النزعة الفيزيقية شبه ـ المادية وهما نزعتان لا يكون الحسم في اختيار احداهما الا مسألة اتفاق منهجي لا مسألة تغيير جوهري في الاعتقاد ؛ ومن هنا أيضا كان الحافز الى حذف العنصر الخاص بالسيمية ـ وهو الجانب الخاص بالاشارة الى الواقعة الخارجية ـ حذفه من مفهومي الصدق والمعنى ، وادخال مجال اللغة كله تحت سقف واحد من البحث في بنية اللغة ذاتها ٠ وأفضى انهيار هذا الموقف بكارناب منـذ ذلك الحين بأن يحول انتباهه الى المجال السيمي نفسه، غير أن اضافاته في هذا الموضوع لا تكاد تنتمي الى أدب الوضعية المنطقية ٠

واذا كانت الوضعية المنطقية لم تعـد في مرتبة الفلسفة الشائعة ، فسبب ذلك يرجع في معظمه الى أن تناولها للغة يبدو الآن متزمتا ونظريا بغير داع ، وتبين أن افتراضاتها قد أسرفت في البساطة أكثر مما يجوز لها ، ومناهجها شديدة التفصيل لكي تتناول في نجاح اللغات «الطبيعية» في مجراها الذي ينقصه الاحكام الصوري ؛ فاذا ما حصرنا أنفسنا في تحليل اللغـات النموذجية المصطنعة وحـدها أدى ذلك الى تضـييق فوائد النتائج أيضا ٠ فلو غضضنا النظر عما قد أضافته الوضعية المنطقية من اضـافات لها قيمتهـا في الميادين الفنية نسبيا ، وأعني ميادين **الاستقراء والاحتمال** ومناهج العلوم ، فان التراث الرئيسي لهذه المدرسة هو تركيز الاهتمام على مشكلة المعنى، واقامة معايير ذات صرامة منطقية وطرائق تعبير فيها الوضوح والخلو من الخطابية ، وهو تراث قد أصبح منذ ذلك الحين مطمحا منشودا ٠ ويمكن أن يقال عن هجومها على الميتافيزيقا ـ وان لم يكن قاطعـا تماما ـ انه خفف من غـلواء متحمسيها الباقين وهذب من أسـلوبهم وأصلح فهمهم ؛ على أن تأثير هذا النزاع لم يستنفد بأي حال من الأحوال ، فما برح على نظرية المعرفة وعلم الأخلاق أن يتعلما منه شيئا ، وما زالت أصداؤه مسموعة بوضوح في اللاهوت الفلسفي الحديث ٠

وليم الأوكامي : (؟ ـ ١٣٤٧) ، فيلسـوف اسـكولائي انجـليزي ، وراهب من الرهبان ؛ بدأ يحاضر في جامعة أكسفورد حاملا لاجازة البكالوريوس في حوالي عام ١٣١٨ ، وحيث انه لم يظفر باجازة الماجستير (الأستاذية) فقد أصبح معروفا لدى أتباعه بأنه «المبتدىء الموقر». وفي عام ١٣٢٤ استدعى الى أفنيون بتوجيه من مدير جامعته ليرد على أوجه النقد الموجهة الى آرائه أمام « مجلس بابوي » ، وبعد أن أمضى هنـاك أربع سنوات لاذ بالامبراطور لويس البافاري بعد أن أعلن لويس هـذا خلع البابا يوحنا الثـاني والعشرين ببضعة أسابيع ؛ ومنذ ذلك الحين حتى وفاته جعل أوكام قلمه في خدمة الامبراطورية ٠ ومات في ميونخ بينما كانت مفاوضات التوفيـق بينه وبين الهيئة البابوية المقدسـة سائرة في طريقها الى النجاح ٠

كان تأثير أوكام والأوكامية القوي على طرائق التفكير السابقة في العصور الوسطى عميقا وباقيا، وكانت أكثر كتاباته ذات غـرض سياسي ، أما منطقه (بالمعنى الواسع) الذي طوره في جامعة

أكسفورد فقد كان على الدوام يضرب الى الجذور وذا تأثير فعلى • ومن الواضح أن المحاولات التى تبذل لتصوير الأوكامى على أنه توماوى أصابه نوع من التعديل ، أو على أنه من الآخذين بفلسفة سكوت انما هى محاولات تسىء الى الطرفين ولا يمكن أن تؤخذ مأخذا جديا • فالمدرسة « المفرداتية » (أى التى لا تعترف الا بوجود المفردات العينية) التى أسسها أوكام عرفت عن نفسها — كما عرف الآخرون عنها — أنها على خلاف تام مع ممثلى المدارس التى سبقتهم وحاولت أن توفق بين مختلف الاتجاهات ؛ على أن الناس جميعا يسلمون بالصعوبة القصوى التى تصادفهم عند تلخيص مذهب من المذاهب يكون استنباطيا صارما فى مرماه ولكنه رغم ذلك ليس هو بالمذهب الرياضى ، وعبارة « متاهة اللابرنث » (أو بيت جحا) التى تقال عندما تكثر التمييزات وتدق ثم تتفرع الى تمييزات فرعية ، أقول ان هذه العبارة كثيرا ما تواتر استعمالها (لتصف ما كتبه الأوكامى) ، اذ أن هذا الجانب منه هو الجانب الذى يذكرونه عنه ، ناسين جوانب أخرى كثيرة كان يمكن أن يجدوها محببة اليهم ، بل ربما وجدوها مصدرا لبعض أفكار بقيت قائمة حتى اليوم •

ففى نظرية المعرفة قدم أوكام نظرية فى المعرفة الحدسية للمفردات المادية ؛ فذهب الى أن تلك المفردات تؤثر فى الذهن تأثيرا مباشرا وطبيعيا ومعصوما من الخطأ تاركة عن نفسها انطباعا كليا ، وبذلك نبذ نظريات التجريد أو نظريات الاشراق • ومع أن ذلك الحدس يحدث رأسا ومباشرة ، الا أنه يتمخض عن تصورات عقلية تصبح علامات دالة على أصلها (الحسى) الذى تولدت عنه ، كما تصبح ممثلة لذلك الأصل الحسى ، اذ تمثله بقواها كلها حتى أننا اذا ما عالجناها وحللناها ألفينا أنفسنا ازاء تصوير أمين للأصل الذى كانت قد صدرت عنه • وهنا نجد أن البحوث التى كانت حتى ذلك الوقت تقليدية فى النحو والمنطق فيما يتعلق بأوجه الدلالة وخواص الألفاظ ، قد أصبحت ذات صبغة تصورية — بعد أن كانت محايدة من الناحية الميتافيزيقية — على أيدى الكتاب المتقدمين • على أنه لا يمكن أن يقال ان أوكام نفسه قد أهمل الادراك الحدسى للمفردات المادية ، لكن أتباعه هم الذين أسلموا أنفسهم — الى حد كبير — الى تقنيات ذلك التفكير التصورى، حتى ان المنطق والمذهب الاسمى قد أصبحا — ولا يزالان — متحدين فى الغالب كانما هما شىء واحد بحكم التعريف •

ولقد اتخذ ج • سلاموشا فى عام ١٩٣٥ من منطق أوكام الصورى موضوعا لبحث أصيل ترجمه ج • بنديك من البولندية الى الألمانية بعنوان « منطق وليم أوكام وأثره فى العلم الفرنسيسكانى رقم ٣١ فى عام ١٩٥٠» • ويذهب هذا البحث الى أن الدافع الرئيسى للتفكير المنطقى الواسع المدى فى نهاية العصور الوسطى ، كان عالما من علماء المنطق ملما بموضوعه ، وان لم يكن معصوما من الخطأ ، لديه فكرة ما عن التضمين المادى ؛ وكان يفضل منطق القضايا الذى رآه أعمق جذورا من منطق القياس (على أننا فى الوقت نفسه نصادف نصوصا تدلنا على أن مثله الأعلى فى البرهان كان قياسيا صريحا) •

وفى مبحث الوجود كان موضوع الحدس المفرد عند أوكام مركبا فى حقيقته غالبا ، ولكنه مع ذلك كان مفردا تفردا يعز على التحليل الى عناصر أبسط منه ، فلا يمكن أن يكشف فيه عن طبيعة عامة أو كلية ، ولا أن يميز فيه بين الوجود والماهية ، وليس فيه مبادىء للتغير على النمط الأرسطاطاليسى، وفوق هذا كله ليس فيه علاقات. ولقد قال أوكام بالمادة والصورة ، ولكنه لم يعد يتصورهما مبدأين غير كاملين للوجود ، بل يتصورهما مبدأين مطلقين ومفردين اطلاق وتفرد المفردات المكونة منهما ؛ « وحينئذ أقول ••• أن ليس ثمة علة تبرهن

بصورة طبيعية على أن هنـاك شيئا يمكن تخيله ولا يكون ذلك الشيء مطلقا ، ومن ثم فلا شيء يعتمد على شيء آخر ، ولا يفترض شيء وجود شيء آخر ؛ والعكس صحيح أيضا ، وهو أن كون بعض الأشياء مقترنة في الوجود لا يمنع كلا منها من أن يكون مطلقا » • أما قوله « لا داعي لافتراض أشياء كثيرة لا لزوم لها » فهو احدى صيغ المبدأ المعروف باسم « نصل أوكام » ، ذلك لأن أوكام طبقه مرارا تطبيقا صارما ، وما التغير عند أوكام الا مجرد اعادة توزيع المفردات أما أصلها من حيث الخلق فقد وضعه الله ثم اكتفى ، فظل ذلك الأصل مفارقا للمفردات • وذلك بخلاف ما قاله **الأكويني** من أن علية العلة الأولى تتخلل وجود هذه المفردات وحركاتها بلا استثناء ؛ « فالخلق » لا يتغير معناه اذا ما كان العدم سابقا له سبقا مباشرا ، كما لا يتغير معنى « استمرار الخلق » حين نقول ان الخلق مستمر ، فقولنا بأنه مستمر لا يقصد به الا نفي حدوث أي شيء يعترض ماهيته أو يمحوها•

هذه النظرية الذرية (أو المفرداتية) في المعرفة والوجود انعكست انعكاسا صادقا على القانون الأخلاقي ، فالقانون الملزم الصادر عن العقل السليم انما يتبين — في ضوء التحليل — أنه فرض علينا فرضا بأمر الهي وليس هو بأية حال من الأحوال جزءا لا يتجزأ من طبيعة الله أو من طبيعة العالم ؛ وبناء على هذا القانون يصبح لكل ارادة انسانية استقلالها بذاتها استقلالا كاملا لا يقل عن استقلال الله نفسه •

وليست الارادة في جوهرها — عند أوكام — هي القدرة على الاختيار بين الخيرات التي يربطها بها روابط القربى الطبيعية ما دامت ضروبا من الخير ، وانما هي القدرة على الجبر الذاتي بازاء الكائنات المفردة التي أعطيت الارادة تجاهها بعض الواجبات والحقوق التي لا تقوم على أساس غير الجزاف، وهي واجبات وحقوق تستطيع الارادة أن تخلق أشباهها لنفسها • واذا أراد القارىء معـرفة النتـائج القانونية والاجتماعية التي تترتب على هذا المذهب فليرجع الى الأجزاء من ٤ الى ٦ من كتاب ج • دي لاجارد « مولد الروح العلماني في نهـاية العصور الوسطى » باريس ١٩٤٦ •

ولسون ، جون كوك : (١٨٤٩ — ١٩١٥)، فيلسـوف بريطـاني وأستـاذ المنطق بجامعـة أكسفورد ، مؤلفاته التي نشرت في حياته قليلة ، وكتابه الأوحد « تقرير الواقع والاستدلال منه » (١٩٢٦) عبارة عن تجميع مأخوذ بعد وفاته من مذكرات تلاميذه عن محاضراته ، أما تأثيره الشخصي في أكسفورد فقد كان عظيما • وعلى الرغم من أن ولسون نشـأ في أحضان التقليد المثالي في أواخر القرن التاسع عشر ، الا أنه يعتبر زعيم الواقعيين في أكسفورد الذين كان من أعلامهم كذلك **برتشارد وروس** ، وذلك في معارضتهما للحركة المثالية السائدة حتى ذلك الحين ممثلة في **ف • هـ • برادلي** • ولقد ذهب ولسون بصفة خاصة الى أن المعرفة هي ادراك بسيط للواقع غير قابل للتعريف ، وذلك في مقابل المذهب المثالي القـائل بأن المعطى يتأثر بالفـكر حتما • وكان ولسون كذلك علامة أرسطاطاليسيا شهيرا ، كما كان شديد الاهتمام بفلسـفة **الرياضة** وفي ذلك عارض نظرية **رسل** المنطقية معارضة شديدة •

وورد ، جيمس : (١٨٤٣ — ١٩٢٥) ، انجليزي ، أستاذ المنطق والفلسفة العقلية ١٨٧٩ — ١٩٢٥ ، وزميل بكلية ترينتي بجامعة كيمبردج منذ عام ١٨٧٥ ؛ التحق بالكلية في عام ١٨٧٣ بعد أن استقال من اكليروس الكنيسة الجماعيـة التي كان قد تعلم من أجلها في كلية سبرنج هل في برمنجهام ، الى جانب دراسة الفلسفة في جامعتي برلين وجوتنجن • كانت اهتمامات وورد واسـعة النطاق تتراوح من علم الأحياء الى آرائه التفصيلية في **الميتافيزيقا** (ما بعد الطبيعة) التي نشرها في سـلسلتين من المحاضرات المسماة محاضرات جيفورد • ففي السلسلة الأولى منهما اتجه بصفة

خاصة الى نقد **سبنسر** ، كما انتقد « الفيزيقا التى تعالج كما تعالج الميتافيزيقا » مفضلا أن يتخذ من التاريخ نموذجا للحقيقة الخارجية ؛ وفى السلسلة الثانية من المحاضرات يطـور ، متأثرا بكل من **ليبنتز** ولوتزه ، مذهب العقول المتعددة (حيث تتألف المادة مما يشبه الموناديات المتفاعلة) ، وهو مذهب يفسح المجال بطريقة ما لمذهب المؤلهة ليوحد هذه الكثرة •

على أن عمل وورد فى علم النفس الفلسفى هو الذى أعطاه أهمية تاريخية ؛ فمقاله عن «علم النفس » المنشور فى «دائرة المعارف البريطانية» عام ١٨٨٦ أدى فى بريطانيا الى سقوط نظرية التـداعى فى علم النفس ، تلك النظـرية التى حاولت أن ترد الحياة العقلية الى نسق من الخبرات أو « حاضرات الادراك » التى تترابط آليا بوساطة قوانين شبيهة بتلك القوانين التى تربط الأجسام بعضها ببعض فى علم الطبيعة • وأهم من ذلك أن وورد ذهب الى أنه لابد من وجود ذات تحدث لها تلك « الحاضرات الادراكيـة » ، وهـــذه الذات السيكولوجية أو « الأنا الخالصة » لا تكون على وعى بالحاضرات الادراكية فحسب ، بل انها تشعر كذلك باللذة والألم نتيجة لتلك الادراكات ، ولها القدرة على توزيع الانتباه على تلك الادراكات توزيعا متعدد الاتجاهات ، وان تلك الحاضرات الإدراكية لتؤلف نوعا من « المتصـــل » فى أية لحظة من اللحظات (وذلك هو مجال الوعى) ، ومن لحظة الى لحظة أخرى • وتحدث تغيرات فى هذا المتصل على نحو موضوعى ، لكنها كذلك تحدث نتيجة لتوجيه الانتباه هنا أو هناك توجيها اراديا فيه انتقاء ؛ والذى يجعل المتصل متصلا هو أن مجال الوعى لا يتجدد دفعة واحدة ، بل يحدث التغير فى جزء منه فقط فيجتمع دائما سابق بلاحق ؛ والواقع أن وورد ينكر أن يكون أى حاضر ادراكى « جديدا جدة مطلقة » • ولقد أدمجت المقالة كلها بعدئذ فى كتابه «مبادىء علم النفس»؛هذا وانه لمن الصعوبة الشديدة أن نصنف آراء وورد فى ذلك الميدان ، لأنها فيما يبـــدو تبقى على المزج بين الفلسـفة وعلم النفس التجريبى ، وهو المزج الذى عابه **برادلى** على وورد فى ذلك الوقت ، والذى يعد الآن محرما من المحرمات عند الفلاسفة وعند علماء النفس على حد سواء • وربما كان ذلك هو السبب فى أن وورد ، على الرغم مما أحدثه من تجديد فى علم النفس ، لا يكاد يقرؤه أحد اليوم ولم يكن له تأثير دائم ؛ فمن بين تلاميـــذه فى كيمبردج لا يدين **رسل ومور** بشىء لفلسفته ، بينما ستاوت الذى تأثر بفلســفته لم يحظ الا بالقليـل من الأتباع •

(ى)

ياسبرز ، كارل : (١٨٨٣ —)

يعد ياسـبرز عامة الممثل الرئيسى **للوجـودية** الألمانية بعد **هيدجر** ، وان يكن قد رفض هــذه التسمية ، وفلســفة هيدجر على السواء • ولد بمدينة أولدنبرج بالمانيا عام ١٨٨٣ ، وســيرته الجامعية تدعو الى المقارنة بسيرة **وليم جيمس** ؛ فقد حصـل على دكتوراه فى الطب ، ونشر كتابه « طب الأمراض النفسـية العـام » عام ١٩١٣ (أعاد كتابته تماما فى الطبعة الســادسة عام ١٩٥٣) ، وصار محاضرا بالجامعة فى علم النفس عام ١٩١٣ ، ونشر كتابه « سيكولوجية الحدس الكونى » عام ١٩١٩ ، ثم أصبح أستاذا للفلسفة بجامعة هيدلبرج • وفى عام ١٩٣٢ نشر مايعتبره هو نفسه عمله الفلسفى الأعظم وهـــو كتـابه «فلسفة» فى ثلاثة مجلدات ، ويحمل المجلد الثانى منها عنوان « تنوير الوجود » •

وتزوج ياســبرز من ســيدة يهـودية فلم يكن له أى اتصال بالنازيين ؛ وفى ظل الحكم الهتلرى نشر كتبا عن **نيتشه وديكارت** ، ثم منع من القاء محاضراته • وكان ينشر منذ الحرب العالمية الثانية أكثر من كتاب واحد فى المتوسط كل عام؛

ومن هذه الكتب كتابه « عن الحقيقة » ، وهو كتاب يقع فيما يزيد على ١١٠٠ صفحة،وقد نشر باعتباره المجلد الأول من كتاب بعنوان «المنطق الفلسفي» ؛ وكتاب عن شيلنج ، ومجلد يكاد يبلغ ١٠٠٠ صفحة ، هو الكتاب الأول من ثلاثة مجلدات عن «الفلاسفة العظام» • ولم يترجم بعد الى الانجليزية أي من الكتب التى ذكرناها آنفا ، غير أن طائفة من كتبه الصغيرة قد ترجم فعلا مثل « العقل والوجود » و « المجال الدائم للفلسفة » و « الطريق الى الحكمة » • وقد كان تأثير ياسبرز على الفلاسفة المحترفين فى ألمانيا ضئيلا ، أما تأثيره على الفلاسفة المحترفين فى العالم المتكلم باللغة الانجليزية فلم يك شيئا ؛ بيد أنه كان يتمتع بجمهور كبير من المستمعين ، كما اهتم بعمله بعض اللاهوتيين •

ويمثل ياسبرز احتجاجا موصولا ضد فلسفة « الأساتذة » فى أواخر القرن التاسع عشر ؛ وهو يعتقد أن **كيركجارد** ونيتشه هما العملاقان اللذان ظهرا فى الفترة التى أعقبت هيجل بيد أن مزاعمهما ونظرياتهما الخاصة لا قيمة لها ؛ فهو يستبعد مسيحية كيركجارد المصطنعة ، ونزعة نيتشه المعادية للمسيحية وهى نزعة مصطنعة أيضا•والمهم هو اهتمامهما بالوجود الانسانى ، وتدفق تفكيرهما وروغانه مما لا نظير لهما فيه : « خارج كل موقف يمكن أن يتخذه الانسان ، وخارج كل تناه (قيد) • • وهذا معناه أننا مطرودون ، وأننا ندور حول أنفسنا » • ولا يبدأ التفلسف الحقيقى الا بعد أن يتحطم العقل فى بحثه عن اليقين •

وتصور « التحطيم » عنده تصور محورى ؛ ذلك أن تجارب الفشل والموت والذنب ــ وهى التى يسميها ياسبرز بالمواقف النهائية ــ تواجهنا بما فى الفلسفات جميعا من قصور ، وتصبح ــ على حد وصف ياسبرز الخاص لنيتشه ــ « مقدمة لتلك الهزة التى تصيب الفكر ، والتى ينبغى أن تنبثق منها فلسفة الوجود » •

ان استخفاف ياسبرز ــ الذى ما ينفك يبديه ــ بكل مضمون ، يضع المشكلة الخاصة بمضامين كتاباته الضخمة ؛ فهى مليئة فى معظمها بتأويلات موغلة فى الذاتية عن المواقف المزعومة للكتاب الآخرين ، يتبعها مرة بعد أخرى بنداء الى القارىء (وكلمة « نداء » من التصورات الرئيسية فى فلسفة ياسبرز) يهيب به أن يهتم اهتماما جديا بوجوده الخاص ، بدلا من أن يلوذ بمواقف جاهزة •